مجلة شذرات ثقافية

16





الكاتب الصحفي:

السنوسى محمد السنوسى

د. خالد فهمي: أدعو إلى التشغيل الحضاري للتراث الإسلامي

- **تراثنا بناء كبير متسع يشمل: المنجز الفكري، المؤسسات، النظم.**
- **استعارة مناهج الآخرين في تعاملهم مع تراثهم، خطأ علمي ومنهجي.**
- **القرآن ليس نصًّا تاريخانيًا يخضع لتطورات الزمن، بل كتاب خالد خاتم.**
- **تقديس التراث أو تجاوزه مرفوض.. وإنما الإيمان به والتعاطف معه.**
- **لم يحدث في تاريخنا أي هدر للتراث على خلفية النظر للمستقبل.**

يبقى "سؤال التراث" أحد السؤالات المهمة التي شغلت ساحتنا الفكرية والثقافية في العقود الأخيرة، وتعددت وجهات النظر حوله إلى درجات متباعدة؛ ما بين الجمود عليه والدعوة لتجاوزه، وما بين فحصه واستصحابه والبناء عليه.. وفي هذا الحوار نطرح العديد من الأسئلة المتصلة بالتراث والموقف منه وتشغيله، على الأكاديمي المصري د. خالد فهمي، أستاذ اللغويات بآداب المنوفية، والخبير بمجمع اللغة العربية بالقاهرة.

ود. خالد فهمي له العديد من الكتب والدراسات حول التراث وقضاياه؛ منها: (الجهود اللغوية للثعالبي: دراسة لغوية مع تحقيق كتابه فقه اللغة وسر العربية)، رسالة الماجستير. (تراث المعاجم الفقهية في العربية: في ضوء صناعة المعجم الحديث)، رسالة الدكتوراه. (أنشودة المتن والهامش: نحو إحياء جديد لعلم تحقيق النصوص التراثية). (مدخل إلى التراث العربي الإسلامي). (في اللسانيات العربية المعاصرة: تجليات ومسارات). (تحقيق التراث والتشغيل الحضاري في الأمة). (دعم خصوصية النوع: تحقيق النصوص التراثية، دراسة تطبيقية نقدية).. فإلى الحوار:

ما مفهوم "التراث الإسلامي"؟

في إطار الرؤية المفاهيمية عندنا زاويتان للنظر؛ الزاوية الضيقة المهنية، والزاوية الحضارية المتسعة.. ومفهوم التراث له منظوران تبعا لذلك؛ المنظور الأول منظور مهني ضيق منحصر فيما يسميه المستشرقون بالنشر النقدي للتراث، أو ما نسميه عندنا في العالم العربي تحقيق النصوص التراثية أو تحقيق التراث، كما هو شائع في استعمالات الأساتذة الكبار المعنيين بالتراث، مثل عبد السلام هارون ومحمود شاكر ورمضان عبد التواب وبنت الشاطئ.. وطبقًا لهذا المنظور، فالتراث هو ما خلَّفه علماء العرب والمسلمين في ظل هيمنة الحضارة العربية والإسلامية قبل ظهور المطبعة.

أما المنظور الثاني الحضاري المتسع للتراث، فأهم من أشار إليه د. حامد ربيع في مقدمته الطويلة المهمة لكتاب (سلوك المالك في تدبير الممالك). فقرر د. ربيع أن التراث ليس فقط المكتوبات، كما هو شائع عند محققي التراث، وإنما هو أشبه بطائر يطير بثلاثة أجنحة: جناح المنجز الفكري (المكتوبات)، وجناح المؤسسات التي أنشأتها الحضارة الإسلامية (الخانات، المستشفيات...)، وجناح النظم الإدارية التي أنشأتها هذه الحضارة لتشغيل المؤسسات. فالتراث الإسلامي هو هذا البناء الكبير المتسع الذي يشمل: المنجز الفكري، والمؤسسات، والنظم.



إذن، كيف تشكّل هذا التراث؟

نحن أمام عنصرين شكّلا التراث الإسلامي: عنصر زمني، وعنصر فكري.. وهذا الأخير قد تشكَّل وفرغنا منه تماما مع نهاية القرن الأول الهجري؛ بما شمل التطبيق النبوي الذي استصحب الوحي، وفترةَ الراشدين (الخمسة أو الستة)، ثم الفترة الأموية.. ثم مشينا في خط تصاعدي حتى القرن الرابع الهجري، والذي شمل التوسع في الجوانب الثلاثة للتراث: تطبيقات الفكر، المؤسسات، النظم.. ثم حدث تحول سلبي بعدِ القرنين الخامس والسادس، يمكن أن نسميه بدءَ تسرب عناصر العلمنة للأفكار الإسلامية وتطبيقاتها في المؤسسات والإدارة. وجاءت هذه العناصر من أربعة روافد؛ 1) رافد من العنصر الشعبي لغير المسلمين، يؤازره ترجمات غير نقدية. 2) الاحتكاك المباشر في الهجوم الصليبي المستمر على العالم الإسلامي. 3) هجوم التتار. 4) التكوينات الإجرامية من الباطنيين والحشاشين. فهذه الرباعية تسربت منها أفكار علمنة، في ظل ضعف جدار المجتمعات الإسلامية بعد ابتعادها عن عصور الخيرية الأولى.

فتشكّلُ التراث الإسلامي كان إيجابيًا إلى حد القرن الرابع، ثم بدأت تتسرب إليه مجموعة من العناصر السلبية.. إلى أن جاءت نقطة فارقة، انهار فيها المنظور الزمني والمنظور الكمي، وهو الحد الفاصل بسقوط آخر نسخ الخلافة، أي الخلافة العثمانية سنة 1923م، والتي من قبل سقوطها كان المد السلبي يتمدد بفعل الحروب الصليبية وما أعقبها من موجات احتلال فرنسي وإنجليزي وغيرهما لدول العالم الإسلامي.

وبعد هذا السقوط أصبح الغالب في الفكر العربي والإسلامي فكرا علمانيًا أو تغريبيًا أو على الأقل ينبغي أن يراجع من منظور المقولات الحاكمة في التراث العربي والإسلامي.

هل يدخل القرآن والسنة ضمن إطار مفهوم "التراث؟

كما أشرت، فإن التراث عند كل المشتغلين بالمفهوم المهني للتراث وبتحقيق النصوص، هو تأليف بشري أو مكتوبات. ولأن القرآن والسنة وحي، وليسا تأليفًا بشريا (والسنة وحي وإن جاءت بصياغة نبوية) فلا يمكن بأي حال من الأحوال أن ندرجهما تحت ما يسمى بمفهوم التراث، وإلا سوف نكون بهذه الصورة مناقضين لأنفسنا.

ولعل هذا اللبس- أي إدراج القرآن والسنة ضمن مفهوم التراث- قد حدث بسبب التأثر بالغرب، الذي يطلق مصطلح Tradition أي التقاليد، على كل ما هو قديم أو تراث. لكننا نحن نرفض هذا الأمر؛ لأن القرآن والسنة عندنا هما المرجعية العليا التي أنتجت التراث.. ومع هذا فقد يقبل من حيثً المفهوم اللغوي- لا الاصطلاحي- أن يدرج القرآن والسنة ضمن "التراث"، أي ضمن التركة التي خلّفها لنا النبي صلى الله عليه وسلم وورثناها عنه؛ فهما "تراث" و"ميراث" بهذا المعني اللغوي فقط، لا الاصطلاحي.

وما أبرز مميزات هذا التراث؟

عندنا خماسية مهمة تميز تراثنا العربي والإسلامي:

أولها: دورانه في فلك الكتاب العزيز: فهذا التراث قد أنتجه الكتاب العزيز، وكان في القرنين الأول والثاني شديد الالتصاق به، مثل طفل يتشبث بأذيال أمه؛ فبداية المعجم بدايةٌ قرآنية، وكذا الفقه والتفسير والأصول.. حتى العلوم البعيدة نسبيا عن الشريعة كانت ذات صلة بالقرآن والسنة؛ فعلم الفلك جاء بدايةً لضبط المواقيت الزمانية والمكانية: القبلة وأوائل الشهور. والإسلام له كليات ثلاث كبرى: التوحيد، التزكية، العمران.. وأول حقيقة أن كل التراث الذي ألفه المسلمون كان لخدمة هذه الكليات الثلاث.

ثانيها: التمدد الزمني: فقد عرفنا التأليف مبكرا جدا، فأول كتاب وصلنا مات صاحبه سنة 65هـ، وهو سؤالات نافع بن الأزرق لابن عباس في غريب القرآن الكريم؛ وظل هذا الخيط متصلاً إلى اليوم.. فلم يحدث في تاريخنا انقطاع زمني لظهور تجليات التراث الفكري التي عينها على القرآن، بموجب السمة الأولى.

ثالثها: التمدد المكاني: ضع سن القلم على أي منطقة جغرافية على خريطة العالم الإسلامي، وأتحدى ألا نجد فيها منجزا فكريا ابنا للمرجعية العليا عند المسلمين.. حتى البلدان التي ورثها الإسلام بعد أن فتحها، وهي تسمى في تاريخ البلدان والحضارات بالبلدان الخاملة، كان لها عبقريات وإنجازات.. فضلاً عن حواضر الثقافة الإسلامية.. وامتدادا إلى إسبانيا وموريتانيا ومالي.

رابعها: التنوع في الأنساق التأليفية: فالعالم المسلم كتب للأطفال وللنساء والشيوخ، كما كتب للمبتدئين والمتوسطين والمنتهين في العلم.. فهذا التعدد والتنوع من أنماط المستعملين واكبته أنماط من الأنساق التأليفية؛ فعندنا المتون والمختصرات، والمنثور والمنظوم، والشروح والحواشي والتقارير والنكات والفوائد والمستدركات والتعقبات وبيان الأخطاء وتصحيح الأخطاء، وترتيب الأطراف بأنواعها..

خامسها: الانضباط المنهجي: فالمنهجية من التقاليد الراسخة في تراثنا؛ من حيث تعيين نقطة البحث.. استيعاب ممكن للمادة أو الجمع على سبيل الاستيعاب.. تصنيف وفق اعتبارات منهجية منضبطة.. مناقشة وتحليل واستقراءات واستعمال إجراءات وأدوات متنوعة.. مناقشة نتائج.. إقرار نتائج.

هل يختلف تراثنا عن تراث الآخرين، وبالتالي، تختلف مناهج التعامل هنا وهناك.. أم "التراث" مفهوم واحد وشامل، وتتحد مناهج التعامل معه؟

نعم يختلف، والقاعدة المستقرة القرآنية أن الناس مختلفون: {ولَو شاءَ اللَّه لَجعلَكُم أُمةً واحدةً} (النحل: 93)، ومن ثم، الشعوب مختلفة، وبالتالي ثقافات الشعوب مختلفة. كما أنه توجد نماذج تفسيرية (براديمات) للوجود، أي رؤية كلية يدرك بها الإنسانُ الحياةَ. وهذه الرؤية الكلية أحد أخطر مكوناتها: الكتاب السماوي أو المرجعي الذي تؤمن به هذه الأمة أو تلك. وما دام عندنا كتب سماوية متعددة و"أهل كتاب"، يضاف إليهم من ألحقهم عمر بن الخطاب بأهل الكتاب، وغيرهم كثيرون.. فإننا نصبح بإزاء رؤى كلية متعددة و"براديمات" كثيرة . وبالتالي، تتعدد مناهج التعامل مع هذه الرؤى ومع تراثاتها المتنوعة.

وهنا ننبه على أن اختلاف هذه الرؤى ينبغي ألا يكون أداة صراع.. وأن المسلمين منفتحون على تراثهم بوصفه تراثَهم، ومنفتحون على تراث غيرهم بوصفه منجزا إنسانيا هم مؤمنون في قرارة أنفسهم أنهم مسئولون عن حمايته حماية مادية، كما حدث مع التراث اليوناني الإغريقي الذي دمر وضاع، وكانت وسيلة استعادته للعالم الغربي ترجمات المسلمين الذين وفروا له الحماية المادية بالحفاظ عليه، والحماية المعنوية بشرحه وتوسيع دائرة نشره بعد أن كان محصورا في دوائر ضيقة.. ثم أضاف إليه المسلمون من روحهم، ليس بالتحريف، وإنما بالشرح والتعقيب والنقد، ثم عذروا أهله فيما أخطأوا فيه.

ولهذا نعود فنقول: في التعامل مع التراث واستعمال مناهج الآخرين نفرق بين استعارة الأدوات واستعارة المناهج.. أنا لست ضد استعارة الأدوات؛ أما استعارة مناهج الآخرين في تعاملهم مع تراثهم، للتعامل بها مع تراثنا، فهذا خطأ علمي ومنهجي، لاختلاف التراثَين؛ ومن ثم ينبغي أن تختلف المناهج هنا وهناك.

فإذا كنا مثلاً بصدد تفسير القرآن الكريم فلا بأس من الاستفادة من الأنماط التشجيرية في تحليل لغته الإعرابية، بدلاً من أن نعرب بالطريقة التقليدية (الكلمة ومعها إعرابها)؛ فنستفيد من التحليل الإعرابي التشجيري أو بالجداول أو بالخانات أو بالدوائر أو بالمعادلات.. أما جوهر الفكرة فلا؛ ولهذا لا أستطيع أن أطبق المدرسة السلوكية التي قال بها Bloomfield على لغة القرآن الكريم؛ لأن القرآن ليس "مثير واستجابة"؛ إنه تجلٍّ أعلى لله تعالى الرحيم الذي أنزل كتابا رحمةً بالناس لما انحرفوا عن جادة الطريق.

كما أنني ضد الهرمنيوطيقا وتطبيقاتها على القرآن الكريم؛ لأن الهرمنيوطيقا تقول إنها لا تتعامل إلا مع النصوص التاريخية. والقرآن ليس نصا تاريخانيا يخضع لتطورات الزمن. إنه كتاب خالد خاتم، لا علاقة له في تفسيراته ببنية التاريخانية.. بينما طبيعة "الكتاب المقدس" جعلت من الممكن تطبيق التاريخانية عليه، وذلك باعتراف علماء الكتاب المقدس أنفسهم؛ فهم يعترفون بأن له مؤلفين.. وما دامت خصائص القرآن الكريم تغاير خصائص الكتاب المقدس، إذن مناهج التعامل هنا وهناك ينبغي أن تكون مختلفة.. وأهم خصائص القرآن الكريم: أنه كتاب خاتم لم يتجاوز زمنيا.. لم يؤلفه بشر.. محفوظ في لغته التي أُنزل بها.. ليس هناك ما جاء بعده ليلغيه.

المواقف من التراث تتعدد بين تقديسه، وتجاوزه، وتنقيته.. ما رؤيتكم لكيفية التعامل مع التراث؟

ينبغي أن ننحي موقفَي التقديس والتجاوز.. فالتراث ليس مقدسا (وكما أشرنا، لا يدخل القرآن والسنة في التراث)؛ فكل ما ألفه البشر ليس مقدسا.. ولكن هناك ما نسميه "النظر المتعاطف"، أي كلما فهمت الروح المنتجة للتراث تستطيع أن تقدر حجم الخطأ الذي فيه، وهو حجم صغير جدا.. وحين تقرر هذا فإنك تعذره وتتعاطف معه. وإذا كان ابن رشد يعذر من يخطي من الآخرين، فما بالك بموقفنا مع تراثنا.. فالمجتهد المخطئ يثاب على اجتهاده. والتعاطف مع تراثنا يعني استقبالَه بمحبة (كما هو مصطلح عبد السلام هارون)، ونقْده بمحبة..

فالإيمان بالتراث يعني تقديره، أدب الدفاع عنه، خدمته، التحقيق لما لم يحقَّق، التكشيف لما لم يكشف، فهرسة ما لم يفهرس، نمط نقده، بيان رؤى أخرى للإفادة منه واستلهامه.

وأما بالنسبة للموقف الثالث، فأنا ضد ما يسمى بتجاوز التراث؛ فهذه مقولة خاطئة أشبه بالقطيعة المعرفية مع التراث.. نعم، لا يمكن تطبيق التراث حرفيا، فهذا ضد طبيعة الأشياء، والمجتمعات تطورت أسلوبيا وإجرائيا، ولكن الروح التي أنتجت هذا التراث صالحة للاستصحاب. فلا أحد يدعو لعمل مستشفى الآن مثل الذي أنشأه المسلمون في القرن الرابع، من حيث الشكل والمبنى، ولكن استفد من روح المبنى ومن الفلسفة التي حكَمته والخدمات التي كانت تقدم، وحقوق المريض، وتدريب الأطباء والممرضين، والعناية بطعامهم... إلخ.

ففكرة التجاوز ليست قائمة إلا لمن لا يعرف قيمة ما يملكه.. أقل الأمور، اعملْ متاحف جمالية واعرض فيها التراث وستدر عليك دخلاً كبيرا.. كما يمكن استلهام التراث فيما يسمى العضويات، الزراعة العضوية، اللبس العضوي، وغير ذلك.. نحن احتفلنا من حوالي عقدين بمكتبة الإسكندرية، بالمخطوطات الألفية، أي الكتب التي مر عليها ألف عام! وما زالت تحتفظ بجمالها ومتانتها ولم تتحلل أوراقها! فكيف كانت صناعة الورق حينئذ؟ وكيف نستفيد منها الآن؟.. وكذا يمكن الاستفادة من جوانب العمران في تراثنا وما تضمنته من قيم وجماليات..

ففكرة "التقديس" مرفوضة، يحل محلها الإيمان بالتراث والتعاطف معه.. وفكرة "التجاوز" خطر جدا!

هل يمكن تأسيس نهوض حضاري من غير التراث، تجنبا لمشكلاته وإشكالياته، كما يطرح البعض؟ طبعا لا يمكن هذا الطرح؛ وعندنا للرد عليه مدخل عقلي وآخر تاريخي؛ المدخل العقلي يقرر أن الفرع الفاسد لا ينسحب على الأصل الصحيح؛ فلو أن هناك مؤسسة مليئة بالفساد، فهل يكون علاجها بالهدم والقفل، أم بإصلاحها من خلال استثمار المبنى وإمكاناته، واستثمار التقاليد العريقة قبل مرحلة الفساد؟! أما التخلص من أمرٍ ما بسبب مشكلات فيه، فلا يصح.. وإن صح في الأشياء، فلا يصح في منجزات وأفكار أمة انتصرت وتمددت وشملت رحمتها العالمين!

أما المدخل التاريخي- والتجربة التاريخية حاكمة- فليدلنا الدعاة لهذا الطرح على أي حضارة معاصرة بنت نفسها على تجاوز التراث! إن الحضارة المعاصرة تقرر أنها مدينة لعقل الجد اليوناني الإغريقي في ثلث منجزها المعاصر؛ الذي يقوم جزء منه على النهضة الصناعية الحديثة وما قامت به من حراك، وجزء ثان يقوم على بعض القيم التنويرية الباقية من حركات التنوير المسيحي واليهودي، وجزء ثالث على ما أسهم به المسلمون في تيارين: تيار الترجمات للنصوص اليونانية والإغريقية القديمة، وتيار ما قدموه من شروح على هذه النصوص، لاسيما من خلال المعابر الحضارية في صقلية والأندلس والحروب الصليبية.. فهل نهدم الحضارة الأوروبية الآن لأنها اعتمدت في ثلث من منجزها على الإغريق، وفي جزء من الثلث الثالث على تراث المسلمين؟! وإذا كان ثلثا الحضارة الغربية المعاصرة يقوم على التراث (تراثهم الإغريقي، وإسهام المسلمين فيه)، فهل أصحاب هذا الطرح يدعون إلى تحريم الاستفادة من التراث الإغريقي؟! وماذا سيكون موقفهم لو دعا أحد لهذا التحريم؟ ألن يصفوه بالتخلف والرجعية والظلامية؟

فهل التراث الإغريقي أمس رحما بأمتنا وبروحها وعقلها ونموذجها التفسيري ولغتها وعاداتها وتقاليدها وأنماط ثقافة شعوبها، أم التراث الإسلامي حتى على فَرضِ أن جزءًا منه ينبغي تصويبه؟! إن هذا الطرح الذي يدعو لتجاوز التراث، يعبر عن خلل في بنية العقل!

لكم رؤية مهمة في تشغيل التراث.. نريد أن نقف على أبرز ملامحها؟

لقد كنت من أوائل من دعوا إلى التشغيل الحضاري للتراث، ويقوم هذا التشغيل على عدة عناصر، وهي أن العقل العربي المسلم المعاصر لديه تاريخ من الأفكار.. ومتعاطف معها.. وعلى هذه القاعدة (ما نمتلك، وعلى خلفية التعاطف) أدعو إلى الاستلهام.. وهذا هو مفهومي للتشغيل الحضاري للتراث.
فأول خطوة، استلهام قيم هذا التراث المتمثلة في القيم التزكوية، والعمرانية، والجمالية.. لأسكِّن هذه القيم على ما تمارسه الشعوب العربية المختلفة في واقع بيئاتها المختلفة.
فمثلاً، في العمارة نحن أمام دعوى "العمارة الخضراء" المتصالحة مع البيئة، وعلينا لدعم هذه الدعوى أن نبحث في القيم التراثية، والتي فيها العمارة الممتدة أفقيا لتحقيق فكرة إحياء الأرض الموات، لا الممتدة رأسيا التي تسبب إضعافًا للبدن ولعضلة القلب وتقليل نسبة الأكسجين، ومن ثم التأثير على القوة النفسية والعقلية للإنسان.. بينما التمدد الأفقي يحدث زيادةً في مساحات الأرض وإحيائها، وتقليل نسبة التصحر، وزيادة نسبة التعارف باتصال البلدان والقرى والأحياء.. كذلك يمكن في العمارة استلهام فكرة الستر وفكرة معالجة الأجواء الحارة؛ بالأبنية الموجهة للداخل.. وفكرة الزينة والجمال، وفكرة الصداقة مع البيئة..
إذن مفهوم التشغيل الحضاري للتراث يقوم على استصحاب هذه القيم، التي هي قيم صالحة باقية وإن تغيرت الأشكال المجسدة لها.

كيف ترون جهود المستشرقين في إحياء التراث الإسلامي؟

من حيث المبدأ أنا أشكر المستشرقين أيا كانت دوافعهم! وحركة الاستشراق خدمت التراث ساعة نشرت عددا كبيرا جدا من نصوصه نشرا نقديا، في الوقت الذي كان فيه العرب المعاصرون نواما!.. هذه نقطة.
النقطة الثانية، أن المستشرقين ثلاثة عناصر: مستشرقون هم طلائع الاستعمار العسكري الغربي، مهدوا له الطريق من خلال فهم الشرق وثقافته.. فهذا نوع مذموم، ونحن ضده تماما، وعندنا أسماء كبيرة من جنرالات في حركة الاستعمار الغربي الإنجليزي والفرنسي تحديدا كانوا يقومون بهذا الدور في كتابة التقارير، كما فصل كتاب د. عيسى صالحية (تغريب التراث).
العنصر الثاني: قطاع من حركة الاستشراق كان تبشيريا (تنصيريا) يدرس تراث المسلمين لكيفية التوصل إلى عقولهم لإفساد دينهم وتحويلهم إلى غير دين الإسلام.. وهذه حركة مذمومة أيضا.. لكن هذين العنصرين كانا في إطار ما يسمى "الاستشراق التقليدي" حتى سنة 1973م.
ثم ظهر العنصر الثالث من الحركة الاستشراقية: وهو "الاستشراق الجديد"، والغالب عليه المنهجية العلمية؛ فقد طوروا الفيلولوجيا، وطبيعة التعامل مع النصوص التراثية.. والمسلم المعاصر عليه أن يتعلم هذه المنهجيات ويقوم بالدور الذي يقومون به.

مؤخرا، توفي د. حسن حنفي الذي اتخذ من "التراث والتجديد" عنوانا أساسيا لمشروعه الفكري.. ما رؤيتكم لهذا المشروع؟

رؤيتي باختصار هي: مع وضد! ولتفصيل ذلك أقول: الإسلام بطبيعته يدعو للتجديد في نص نبوي ثابت رواه أبو داود؛ فالتجديد فريضة إسلامية وحضارية. ود. حسن حنفي من حيث المبدأ صنع شيئًا إسلاميا، أي في دعوته إلى التجديد.. لكن ليس كل داعية للتجديد يملك أدواته، وليس كل من يملك الأدوات يصيب عند تطبيق الأدوات.. هناك الأصول، وهناك التنزيل لها في الواقع..

ود. حسن حنفي يبقى من جلاله دعوته إلى التجديد. ولو قسمنا رؤيتنا له إلى ثلاثة أثلاث، لوافقناه في الثلث الأول فقط؛ فالأصل وهو الدعوة للتجديد، أصل صحيح. أما الثلث الثاني: الأدوات، فلا يملكها؛ فهو لا يملك الأدوات المنهجية، على الأقل: لا يملك الأداة المنهجية الأساسية وهي اللغة، للتعامل مع الأصول المرجعية التي يفرض التعامل معها عند التجديد: القرآن والسنة. ثم نأتي للثلث الثالث: التطبيق.. فلأنّ الأدوات غير موجودة، وهو غير مؤهل، فإن الدعوة إلى التجديد لَما تلبست بأدوات غير موجودة، فقد أدت إلى نتائج خطأ.

فالحكم على مشروعه باختصار، أنه: دعوة للتجديد في أصلها صحيحة.. افتقدت الأدوات، فأخرجت مولودا مشوها، ومشروعا بالغ التشويه في عدد من مفاصله.

التراث جزء من المستقبل".. كيف نقرأ هذه الجملة؟

طبعا التراث جزء من المستقبل، وأحيل القارئ إلى كتاب مهم جدا صدر عن معهد المخطوطات من نسختين؛ نسخة مشرقية بعد عملٍ مكثف عقد في القاهرة من نحو عشرين عاما، ونسخة مغربية صدرت من نحو عامين. وعنوان المشروع (التراث والمستقبل). وقد شارك فيه عدد من العلماء والباحثين.

والحقيقة، أن التجربة الحضارية والتاريخية ومراجعة الكتاب العزيز والهدي النبوي وتطبيقات الجيل الراشد، توضح لنا أنه لم يحدث في تاريخ الأمة أي هدر للتراث على خلفية النظر للمستقبل؛ ومن ثم، تبقى العلاقة بين المستقبل والتراث علاقةُ تبن؛ المستقبل ينبغي أن يتبنى التراث.. وعلاقة امتنان.. وعلاقة امتلاك رصيد به جزء كبير جدا صالح للبقاء والتشغيل الحضاري.

(نقلا عن موقع "إسلام أون لاين)



الدكتور علي الروبي

كن مسلماً على مراد الله لا على مرادك

تحدثنا في مقالة سابقة عن ظاهرة المسلم المتحفظ على بعض شرائع الإسلام، ونتكلم في هذه المقالة عن ظاهرة أخرى مشابهة لتلك الظاهرة، ألا وهي ظاهرة المسلم الذي يقرأ بعض الأحكام الشرعية قراءة تناسب هواه وميوله الفكرية والنفسية، فيخرج الحرام من دائرته إلى دائرة المباح، ويخرج المباح من دائرته إلى دائرة الحرام بالتأويل الفاسد جدا الذي لا يستند إلى أي مناطات علمية شرعية معتبرة، اللهم إلا القراءة الحداثية العلمانية للنصوص الشرعية.

أصحاب هذه الظاهرة هم كأصحاب الظاهرة التي تكلمنا عنها في المقالة السابقة، من ضحايا الفكر الغربي والثقافة الأوربية، الخاضعين لقيمها وميزانها فيما يتعلق بالحقوق والحريات والمساواة.

فينظر أحدهم- مثلا- إلى حكم شرعي يتعلق بقوامة الرجل على زوجته أو امتلاكه حق الطلاق دونها، فيزعم أنه مناف للعدل والمساواة، والله منزه عن الظلم والجور لا محالة، وعليه؛ فلا بد أن تكون النصوص الواردة في قوامة الرجل على المرأة خاصة بزمن التنزيل فحسب وليس بزماننا الذي حصلت المرأة فيه على حقوقها وحققت المساواة مع الرجل!

وقل مثل ذلك في كل الأحكام الشرعية التي لها تماس وتناص مع ما من شأنه الارتباط بقضايا الحقوق والحريات الفردية، فلا أسهل على أحدهم من أن يأتي إلى حكم شرعي وقعٍ الإجماع عليه واتفق عليه علماء المسلمين قرنا بعد قرن، ويدعي أن فيه اعتداء على الحريات الشخصية أو الحقوق العامة، أو فيه وحشية وقسوة على الإنسان، ومن ثم فهو مخالف للرحمة الإلهية أو للعدل الإلهي، فلا بد ألا يكون هذا هو حكم الله وشرعه، ولا يمكن أن يصدر مثله عن الإله الرحيم العدل! ثم يعمد إلى تأويل النصوص الواردة في ذلك تأويلاً قبيحاً لا يمت بأدنى إلى الطريقة العلمية المعتبرة في التعامل مع النصوص الشرعية.

وما أسهل أن تردد ألسنة هؤلاء: إن الله يتنزه أن يأمر بمثل هذا الجور! أو : إنني لا أعبد رباً يأمر بمثل هذه القسوة أو التمييز بين الناس على أساس ديني!

وفي واقع الواقع فهؤلاء ما يعبدون إلا أنفسهم وأهواءهم، ويصورون أحكام الله تعالى على مقتضى ذلك، بل ويتصورون ما يليق بالله تعالى وما لا يليق به= وفق ما في مخيلتهم وعقولهم عنه، وذلك أعني- ما في عقولهم وأفكارهم- خاضع كل الخضوع للقيم الغربية فيما له تعلق بالحقوق والحريات والمساواة، وما ينبغي أن يسوغ من ذلك وما ينبغي أن يمنع.

إنه لحق على من يدعي أنه آمن بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد رسولاً= أن يكون تعامله مع أوامر ربه وأحكامه، تعامل عبد مربوب مع إله خالق مدبرٍ، فتكون قيمه العليا ومثُله وجميع ثوابته الفكرية والأخلاقية تابعة لما جاء من عند الله تباركَ وتعالى، ، ممتثلاً في ذلك قول ربه تبارك وتعالى {فَلَا وربك لَا يؤمنونَ حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثُم لَا يجِدوا في أنفُسهِم حرجا مما قَضيت ويسلموا تسليما (65) }]النساء: 65[ومستجيباً لما جاء في الحديث المجمع علىَ صحة معناه وإن اختلف في صحة سنده : (لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به).

ومن المعلوم أن وظيفة العبد مع سيده هي طاعة أوامره واجتناب نواهيه، لا مناقشة هذه الأوامر والنواهي والانتقاء منها، وقبول ما يظهر للعبد فيه حكمة لها معنى واضح في عقل العبد وإطراح ما سوى ذلك ونبذه!

إن إيمان الإنسان بالله تعالى رباً وخالقاً لهذا الكون = يوجب وجوباً عقلياً إيمان هذا الإنسان بأن ربه تعالى له صفات الكمال في كل شيء ، وإلا ما استحق أن يكون هو الإله المستوجب للعبادة والطاعة، وإذا كان الكمال متوجباً في هذا الإله العظيم الخالق؛ فينتج عن ذلك كمال ما يصدر عنه من أوامر ونواه؛ لأنه لما كان له كمال العلم والحكمة والإحاطة= كان لزاماً أن يكون ما اشترعه لعباده هو الغاية في بابه، وأنه أكمل وأفضل وأكثر اتساقاً من تشريع البشر لأنفسهم؛ لأنه غير جائز أن يكون النقص والقصور والعجز مستولياً على البشر ثم تكون تشريعاتهم لأنفسهم أكثر حكمة ورأفة ورحمة ومصلحة من تشريع رب البشر للبشر.

فكيف يسوغ لِمن يزعمون أنهم قد آمنوا بأن الله تعالى هو ربهم الأعلى وخالقهم الذي له صفات الكمال والجلال، أن يحكموا عقولهم وأنظارهم فيما قد شرعه الله تعالى، وما أنزله من أحكام، فما لم يعجب عقولهم القاصرة وأنظارهم القصيرة= زعموا أنه مما ينبغي أن يتنزه الإله الخالق عن تشريعه وأنه لا بد أن يكون مكذوباً، يحدث هذا منهم- أعني ادعاء الكذب في النص المفيد للحكم- إذا كان الحكم الشرعي مصدره الأحاديث النبوية، وإما أن كان مصدره القرآن فإنهم يعملون على تفريغه من مضمونه ومعناه وحمله على وجوه لا تسوغها اللغة ولا قواعد العلم الضابطة للاستنباط، كل ذلك لظنهم الخاطئ وزعمهم الكاذب أن ما تضمنه الحكم الشرعي مخالف لحكم العقل أو مقتضى العدل !

وكما قلنا، فإن هذا الصنف من المنتسبين للإسلام لا يصدرون في هذا المسلك الضال عن مستند شرعي أو حتى نظر عقلي سليم؛ فإن النظر العقلي الصحيح لن يتعارض مع النقل الشرعي الصادق، لكن مستندهم هو الهوى الإنساني الحائد عن لازم الشرع ومقتضى العقل، الجانح إلى تغليف الشهوة البشرية والضعف الإنساني بالحق الطبيعي.

ذلك الهوى والقصور الإنساني الكامن في منظومة الحقوق والحريات بمفهومها الغربي التي تتخذ أساساً وميزاناً لما هو حق وعدلٌ ولما هو ظلم وجور، ولما هو مساواةٌ ولما هو تمييز.

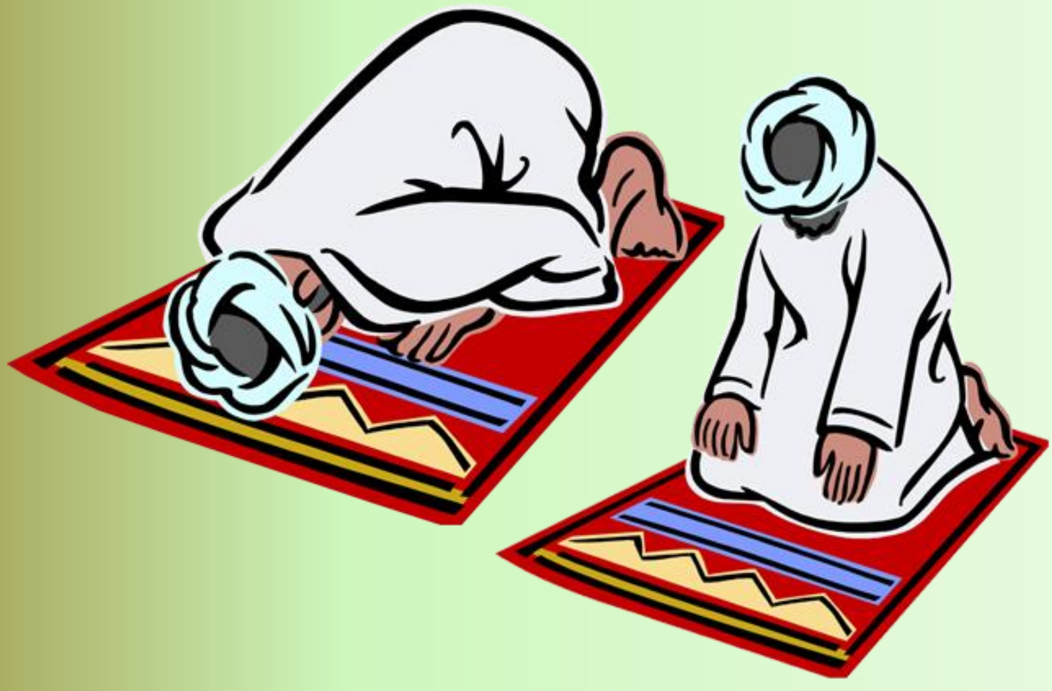
تلكم المنظومة التي استقاها واضعوها الغربيون من فكرة تقديس الإنسان وحقوقه دون النظر إلى تقديس رب الإنسان وحقه على الإنسان.

تلكم المنظومة التي بناها واضعوها بالنظر إلى الحياة الدنيا ومصالحها فحسب، دون أي التفات ولا اعتبار للحياة الآخرة، وما ينشأ عن اعتبارها من تغيير كبير في ماهية الحقوق والحريات.

تلكم المنظومة التي يمم بعض المنتسبين للإسلام وجهه شطرها وجعلها معياره الحاكم على الخير والشر والحق والباطل، فإذا وجد في الشرع الحنيف ما يتعارض معها- وهو ما زال في قلبه ميلٌ للإسلام – بادر إلى ما جاء في الشرع الحنيف وقال إنه ليس من الإسلام ولا من أحكام الإسلام؛ لأن الله تعالى لا يأمر إلا بالعدل والمساواة، وهذا الحكم مخالف لذلك، فلا جرم أنه ليس من عند الله !

يتعامى هؤلاء عن حقيقة ما يؤمنون به – إن كانوا مؤمنين بالفعل- وهو أن هذه الأحكام الإسلامية من لَدن حكيمٍ خبيرٍ عليمٍ بما يصلح للإنسان وبما يصلحه وبما فيه منفعته ومصلحته وبما فيه مضرته ومفسدته، بينما المنظومة القيمية الغربية للحقوق والحريات التي يجعلونها قدس الأقداس = إنما هي من نتاجٍ فكري بشري قاصرٍ عاجزٍ غير خالٍ من الهوى الإنساني!

وبعد، فأنت أيها العبد المسلم الراجي لقاء ربه في الآخرة= فلتعلم أن وظيفتك هي عبودية الله تعالى والتسليم له والعيش على مقتضى أحكامه ومنهاج شريعته، منها تأخذ الحلال والحرام والحقوق والواجبات والمشروع والممنوع، وبها تعرف المقدس وغير المقدس والمصان والمهان والمعتبر وغير المعتبر في سائر أعراف الناس وأفكارهم ومناهجهم وأطروحاتهم وأيديولوجياتهم، فتعرض كل النظريات والأفكار والمناهج على أحكام الله وشرعه فتأخذ منها ما وافق شريعة الله وترفض ما عارضها، ولا تعرض شرع الله وأحكامه على أي من تلك النظريات كما يفعل أولئك المنهزمون المنسحقون الذين ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً.





الباحث
محمود يوسف

ماذا فعل العلمانيون بالمسلمين؟ (تونس)

يقول العلمانيون : العلمانية هي السبيل لتقدم العرب والمسلمين !ونحن نرد عليهم: بل إن العلمانية لم ولن تقدم للعرب والمسلمين غير محاربة الإسلام والتنكيل بالمسلمين. وإليكم الدليل !في عام 1956م ، استقلت تونس عن فرنسا ، وتولي (الحبيب بورقيبة) رئاسة الدولة التونسية، وبمجرد توليته للحكم شرع بورقيبة الي تطبيق العلمانية ، فقام بمحاربة الإسلام و التنكيل بالمسلمين، واستمرت تلك الحرب الشرسة علي الاسلام والمسلمين في تونس حتي بعد أن تولي (بن علي) الحكم ، والذي لم يخرج عن سياسة بورقيبة المحاربة للاسلام ، بل أضاف عليها مزيداً من الأعمال والقرارات المتشددة ضد الإسلام والمسلمين .وتمثلت اعمال وقرارات (بورقيبة)و(بن علي)في الآتي:

1-اغلاق جامع الزيتونة، والغاء الأوقاف والقضاء الشرعي ، وقفل الكتاتيب.

2-في 13 من أغسطس عام 1956م، تم إصدار مجلة الأحوال الشخصية، والتي تضمنت تحريم تعدد الزوجات واباحة التبني (وهو تعدي صارخ علي شرع الله).

3-الدعوة الي تحريم صوم رمضان علي الشعب التونسي المسلم بدعوي أن الصوم يقلل الإنتاج ، ويعوق تقدم تونس ونهضتها !

4-تحريم اللباس الشرعي(الحجاب) علي المسلمات بدعوي أنه لباس طائفي يرمز الي مذهب متطرف هدام !ونتيجة لذلك القرار، شنت الحكومة التونسية حملة رهيبة علي البنات المحتشمات ، للعمل علي تركهم للباس الشرعي وإبراز مفاتنهم ، حتي وصلت الجرءة بالحكومة الي هتك اعراض النساء العفيفات في الطرقات وداخل المؤسسات، ومنع المحجبات من دخول المستشفيات للعلاج.

5-الغاء جميع المصليات والمساجد القائمة بالدوائر الخاصة والعمومية بما في ذلك مساجد الجامعات والمعاهد والسجون والمستشفيات والموانئ والمصانع والإدارات، وحظر الصلاة علي العمال والموظفين في أثناء فترة العمل ، وتحويل الكثير من تلك المساجد الي قاعات تمارس فيها أنشطة مختلفة.

6-اصدار قانون المساجد ، يقضي بحظر الدروس والاملاءات القرآنية في المساجد ، وتوقيع عقوبات مشددة علي المخالفين.

7-تعميم نوادي الرقص المختلط في جميع المدن والقري والأرياف والاحياء ، وترغيب الشباب من الجنسين في الانخراط فيها.

8-نشر الدعارة والانحلال باسم الثقافة، وبإشراف وتشجيع وتمويل من وزارة الثقافة، حيث تم تصوير عدة أفلام سينمائية جنسية خليعة ، منها فيلم صور في حمام للنساء وهن عاريات تماما وشاب مراهق بينهن ينظر في عوراتهم. وقد عد هذا الشريط من مفاخر تونس ، ومنح الرئيس (بن علي) أصحابه جائزة الدولة ووسام الثقافة !!!

9-مصادرة ومنع الكتب الاسلامية من الأسواق والمعارض.

10-اعتقال مئات النساء والفتيات ، وتعذيبهن، ومحاكمتهن، وايداعهن السجون من غير تهمة، غير ارتداء اللباس الاسلامي (الحجاب) وأداة الصلاة. وقد وصل كره وحقد النظام التونسي العلماني لحجاب المراه المسلمة الي درجة مداهمة الشرطة لمحلات لعب الاطفال التي تبيع دمية (فلة) وهي دمية لفتاه محجبة !فحتي لعب الاطفال تم منعها!

11-اعتبار مجرد مواظبة الشباب علي الصلاة في المساجد دليل تطرف يقضي لاتهامهم بالانتساب الي جمعية غير مرخص بها، أو الانخراط في حركة إرهابية. وعليه شنت الحكومة حملات رهيبة علي الشباب المتدينين واعتقالهم في جميع أنحاء تونس بما في ذلك القري والأرياف وسجنهم من بعد تعذيبهم ومحاكمتهم ظلما.

وهنا نطرح سؤال:

- هل تقدمت تونس و صار الاقتصاد التونسي من اقوي اقتصاديات العالم بعد كل تلك الإجراءات البشعة في محاربة الإسلام؟!
- هل أصبحت الجامعات التونسية في التصنيف الاول من حيث جودة التعليم بعد كمية التنكيل بالمحجبات و المتدينين؟!
- بمعني اصح.

هل وصلت تونس الي القمر بعد ٦٠ سنه من حكم العلمانية؟!!!



الاجابه يرويها الدكتور والمفكر التونسي (سامي عامري) في كتابه (العالمانية طاعون العصر) فيقول :(لم تكن تونس علي المستوي الاقتصادي سوي مزرعة خلفية للمصالح الاقتصادية للدول الغربية ، ولم تعرف البلاد بتصنيع وابتكار، علي الرغم من توافر العقول والهمم عند أبنائها ، وبقيت عالة علي القروض والمعونات المشروطة ، واستفحل الفساد في كل قطاعات الإنتاج، واخفقت التجربتان الاشتراكية التعاضدية البورقيبية ، والرأسمالية البورقيبية والبنعلية).

وفي مجال العلم والتعليم يقول:(أسلمت المنظومة السياسية التونسية الجامعات لغلاة التغريبيين لافراغها من روح الابداع، ولذلك جاءت كلية الآداب (العاصمة) التي تحتضن رؤوس الحداثيين، في تقرير سنه 2013 متأخرة في ترتيب جامعات افريقيا، الي المرتبة السبعين بعد جامعات كثيرة لدول شديدة الفقر تنتبها الحروب مثل الصومال ، وهي أول جامعة تونسية في هذه القائمة).

لم تجني تونس بعد 60 سنه من حكم العلمانية ومحاربة كل ما له صلة بالإسلام، غير الفقر والبطالة والجهل والاستبداد.

60 سنه من شعارات العلمانية هي السبيل الي تقدم العرب والمسلمين، والنتيجة سقوط تونس في الهاوية!

الله المستعان.



الباحث
أحمد الجمال

إطلالة على مسلمي تركستان الشرقية في ظل الاحتلال الصيني الشيوعي

(جريمة لم تسقط من التاريخ)

" رابطة الدين لن تحطمها قوى البشر مهما كانت "

(بالأويغورية: شـ رقىي تـۈركىستان) تعرف أيضا باسم " تركستان الشرقية" إيغورستان"، مصطلح يحمل العديد من المعاني المختلفة تبعا لاختلاف السياق السياسي والاستخدام. من ناحية تاريخية، في القرن التاسع عشر صك المؤرخون الروس الدارسون للثقافة التركية، مثل نيكيتا بيشورين، المصطلح بديلًا عن المصطلح الغربي تركستان الصينية، الذي كان يشير إلى حوض تاريم الواقع في الجزء الجنوبي الغربي من مقاطعة سنجان خلال فترة حكم سلالة تشينغ. يذكر أنّ السكان المحليين في المنطقة بكاملها أو في الصين لم يستخدموا مصطلح «تركستان» ذي الأصل الفارسي من القرون الوسطى أو إحدى اشتقاقاته، ومنذ عهد سلالة هان الحاكمة أطلقت الصين تسميتها الخاصة «الأقاليم الغربية» على تلك المنطقة المتداخلة، ومنذ القرن الثامن عشر، أُطلق اسم سنجان على الأجزاء التي سيطرت عليها الصين. أما تسمية الإيغور الخاصة لحوض تاريم هي «ألتي شهر»، والتي تعني «المدن الست» بلغة الإيغور.

ابتداء من القرن العشرين، راح الانفصاليون الإيغور ومناصروهم يستخدمون مصطلح تركستان الشرقية (أو إيغورستان) كتسمية تدلّ على كامل مقاطعة سنجان، أو كاسمٍ للدولة المستقبلية المستقلّة في إقليم سنجان المعاصر الإيغوري ذي الحكم الذاتي (ومدينة أورومتشي عاصمة مفترضة لها). ويرفض الإيغور تسمية سانج (التي تعني «الحدود الجديدة» باللغة الصينية) بسبب وجهة النظر الصينية التي يعكسها الاسم، ويفضلون تسمية تركستان الشرقية كونها تشدد على ارتباطهم بالمجموعات الناطقة باللغة التركية غربا. على كل حال، حتى في الكتابات ذات النزعة القومية، تحافظ تسمية تركستان الشرقية على معناها القديم الضيق جغرافياً.

في الصين، يحمل المصطلح دلالات سلبية بسبب ارتباطه بالكولونيالية الأوروبية والاستخدام المعاصر من قبل الجماعات الانفصالية المسلحة في الإقليم. لهذه الأسباب تشجع الحكومة الصينية على التخلي عن هذه التسمية.



تركستان الشرقية هي دولة عضو مؤسسة لمنظمة الأمم والشعوب غير الممثلة، والتي تأسست في العام 1991.

يرتبط مصطلح تركستان الشرقية ارتباطًا متشعبا بالسياسة. بشكل عام، فجميع أسماء المناطق الجغرافية في وسط آسيا، لا تعكس صورةً دقيقةً عن التنوع العرقي في المنطقة، بالرغم من أن حدودها وضمها إلى مقاطعة سنجان ما تزال موضع نزاع مفتوح. وهكذا تظهر طبيعة الخلاف على تاريخ سنجان بين كلّ من الحكومة الصينية والانفصاليين الإيغور، فطالبو الاستقلال من الإيغور يرفضون التسمية الرسمية والشائعة للمقاطعة «سنجان ذاتية الحكم» (مثلها مثل التسمية المقابلة لها في اللغة الإيغورية، شينيانج، وهي لفظ دخيل). بينما يحافظ مصطلح «تركستان الشرقية» ذو الأصل الروسي يحافظ على الارتباط بتركستان الغربية، أو دول وسط آسيا المستقلة حالياً والتي كانت جزءاً من الاتحاد السوفييتي السابق. ورغم ذلك، لا تقبل العديد من تلك الدول تسمية تركستان؛ فعلى سبيل المثال، يشعر شعب دولة طاجكستان الناطق باللغة الفارسية بالارتباط أكثر بإيران وأفغانستان. بالنسبة للانفصاليين الإيغور فـ«تركستان الشرقية» لها نفس حدود مقاطعة سنجان، أو الدولة المستقلة التي يطمحون لتأسيسها في مقاطعة سنجان. يحاجج مناصرو استخدام مصطلح تركستان الشرقية أن الاسم «سنجان» يعكس الغطرسة الصينية، لأنه في حال النظر للاسم بحرفيته في اللغة الصينية، فهو يعني «الأراضي الجديدة». دعى بعض الباحثون الصينيون إلى تغيير اسم الإقليم، أو إلى العودة لاستخدام الاسم القديم «تشيو» (الذي يعني الأقاليم الغربية)، متذرعين بأن تسمية «سنجان» (الأراضي الجديدة) قد تعطي الانطباع أن الإقليم مكتسب حديثًا في الصين. من جهة أخرى، دافع باحثون صينيون آخرون عن الاسم، وذكروا أن مملكة تشينغ هي من استولى على مقاطعة سنجان وأطلقت عليها هذه التسمية.

في الاستخدام المعاصر بين الانفصاليين الإيغور، تسمية «إيغورستان» والتي تعني «بلاد الإيغور» هي مرادف لمقاطعة سنجان أو ستكون اسم الدولة المحتملة في الإقليم، مثل تركستان الشرقية.

ليس ثمة إجماع بين الانفصاليين فيما إذا يجب استخدام «تركستان الشرقية» أو «إيغورستان»؛ فمن ناحية تاريخية، لتسمية «تركستان الشرقية» مزية كونها اسم كيانين تاريخيين في المنطقة، بينما تتماشى تسمية «إيغورستان» مع الأفكار المعاصرة بخصوص حق تقرير المصير الإثني. تحمل إيغورستان كذلك تركيزا مختلفًا كونها تستثني العديد من الشعوب في سنجان وليس فقط قومية الهان الصينية، ومع ذلك تبقى حركة «تركستان الشرقية» ظاهرةً إيغورية. على سبيل المثال، تستثني الحركة شعب الكازاخ وقومية الهوي المسلمة مثلهم مثل الإيغور الذين يقطنون في مناطق المقاطعات الشرقية في الصين. تتجلى مشاعر حركة الانفصال على أشدها في مجموعات الإيغور في المهجر، والذين يمارسون ما يطلق عليه «الانفصال السيبراني»، مشجعين على استخدام مصطلح «تركستان الشرقية» في مواقعهم على الإنترنت وفي كتاباتهم الأدبية. تاريخياً، كانت تسمية «إيغورستان» تشير إلى منطقة الواحة الشمالية الشرقية «هامي-توربان». لم تعد تستخدم تسمية «تركستان الصينية» اليوم رغم كونها تاريخياً مرادفة لتركستان الشرقية؛ يرفضها الانفصاليون الإيغور لذكر «الصينية» فيها، وترفضها الصين لذكر «تركستان» فيها.[

في الصين تدلّ جميع تسميات «تركستان الشرقية»، و«إيغورستان»، وحتى تسمية «تركستان» وحدها، تدلّ على أثر الإمبريالية الغربية وجمهوريات تركستان الشرقية، والجماعات الانفصالية المسلّحة المعاصرة، مثل الحزب الإسلامي التركستاني. تعتبر الحكومة الصينية العنف الذي تتسبب به الجماعات الانفصالية المختلفة، مثل الحزب الإسلامي التركستاني، ومنظمة تحرير تركستان الشرقية، على أنه قادم من عناصر تركستان الشرقية. اعترضت البعثات الدبلوماسية الصينية على استخدام تسمية «تركستان الشرقية»، إذ تعتبر هذه التسمية ذات طابع سياسي ولم تعد صحيحة جغرافياً أو تاريخياً، وأن استخدامها يمثّل «استفزازا» للسيادة الصين. تتعدد التعريفات التاريخية لمصطلح «تركستان الشرقية» ومع ذلك تبقى غامضة، وهو الأمر الذي يثبت أن المنطقة التي تسمى الآن سنجان لم تكن منطقةً واحدةً جغرافياً أو ديموغرافياً، بصرف النظر عن موقف الإدارة الصينية.

في الصين، كانت تسمية الأقاليم الغربية تشير إلى المناطق الواقعة غرب ممر يومن، وبشكل أكثر تحديدا حوض باسين في سنجان التي خضعت لحكم سلالة هان منذ العام 60 قبل الميلاد. منذ عهد سلالة هان، اضطرت الحكومات الصينية المتعاقبة للتعامل مع قضية الحركات الانفصالية وحركات التمرد المحلية التي خاضتها مختلف شعوب المنطقة. على أي حال، حتى عندما لم تكن منطقة سنجان خاضعةً للسيطرة السياسية الصينية، فقد نشأت بين سنجان والصين علاقات وثيقة ميزتها عن الدول المستقلة الناطقة باللغة التركية في وسط آسيا.

وحد شعب الغوكتورك الشعوب الناطقة بالتركية وأسسوا إمبراطورية شاسعة، انقسمت فيما بعدٍ إلى خاقانات متعددة؛ ورثت خاقانية توجو الغربية السيطرة على مقاطعة سانج، ولكنها أصبحت جزءاً من الصين في عهد سلالة تانغ حتى القرن التاسع الميلادي. على أي حال، فالتسميات التي أطلقت على توجو الغربية وتوجو الغربية ليس لها علاقة تذكر بتسميات تركستان الغربية والشرقية. حدد
الجغرافيون العرب «تركستان» والتي تعني «أرض الترك» حددوها في القرنين التاسع والعاشر للميلاد على أنها المناطق الواقعة شمال شرق نهر سيحون. بالنسبة لهؤلاء الكتاب العرب، كان الأتراك هم البدو الناطقون باللغة التركية وليس سكان الواحات المقيمين من الناطقين باللغة الفارسية. وفقًا للموقف الرسمي الصيني، ونظرا لموجات الهجرة المتتالية والاضطرابات السياسية التي تِبعت سقوط اتحاد الغوكتورك والغزو المغولي، فتسمية «تركستان» لم تعد تصلُح كوصف جغرافي، ولذا وجب التوقف عن استخدامها.
خلال القرن السادس الميلادي، أتمت خانية جاغاطاي أسلمة وتتريك شعوب منطقة سنجان الغربية والمناطق المحيطة بها، المعروفة باسم مغولستان، في حين احتفظت مملكة سلالة مينغ الصينية بالسيطرة على المناطق الشرقية. بعد سقوط سلالة مينغ، أسست مجموعة مغولية غربية نظام حكم في «طارطاريا الصينية» كما كانت تعرف أحيانا، أو في شرق سنجان، وتوسعت جنوبا إلى القسم الجنوبي من مقاطعة سنجان. في العام 1755، هزمت مملكة تشينغ خانية زونغار واستولت على منطقتين في سنجان. كانت المنطقة الشمالية التي سكن فيها الزونغاريون تسمى جونغاريا، في حين أن المناطق الجنوبية التي سيطر عليها الزونغاريون، كانت تدعى هوتشانغ (والتي تعني باللغة الصينية، «أرض المسلمين»)، أو آلتي شهر. كان المصطلح «سنجان» وحتى تلك الفترة التاريخية يشير إلى جميع الأراضي التي سيطرت عليها مملكة تشينغ حديثًا، ثم راح يتغير معناه في بلاط مملكة تشينغ ليشير بشكلٍ حصري إلى جونغاريا وآلتي شهر سوياً. في العام 1764، جعل الإمبراطور تشيان لونغ تسمية سنجان هذه اسما جغرافياً رسمياً، وأصدر بذلك أمرا إمبراطورياً يحدد فيه سنجان «كمنطقة إدارية إقليمية». بعد أن قضى الجنرال تسو على تمرد دونجان في العام 1882، اُعيد تنظيم سنجان رسمياً لتصبح مقاطعةً، وتمت إشاعة الاسم سنجان في الوثائق المكتوبة، بدلًا عن الاسم التاريخي «تشيو».
في نفس الوقت الذي كان فيه الصينيون يعملون على توطيد سيطرتهم في سنجان، كان المستكشفون البريطانيون والروس يستطلعون منطقة وسط آسيا، ويضعون الخرائط لها، ويصفونها خلال عملية التنافس على التوسع الاستعماري التي كانت دائرة فيما بينهم. قدم العديد من الباحثون الروس المؤثّرون تسميات جديدةً للمناطق التي استكشفوها، ومثال ذلك ما قام به المستكشف الروسي تيموفسكي في العام 1805 من إعادة إحياءٍ لمصطلح «تركستان» ليشير به إلى آسيا الوسطى، و«تركستان الشرقية» للإشارة إلى حوض تاريم إلىٍ الشرق من آسيا الوسطى في جنوب سنجان؛ أو ما قام به عالم الصينيات نيكيتا بيشرون في العام 1829 عندما اقترح استخدام مصطلح «تركستان الشرقية» بديلًا عن «تركستان الصينية» للإشارة إلى المنطقة الواقعة إلى الشرق من بخارى. فكّرت الإمبراطورية الروسية ملياً في التوسع في سنجان، والتي أطلقت عليها تسمية «بخارى الصغرى» بشكل غير رسمي.

بين الأعوام 1851 و1881، احتلّت روسيا وادي إيلي في سنجان، وراحت تفاوض مملكة تشينغ بخصوص التبادل التجاري ومنحها حقوق الاستيطان للروس في المنطقة. بصرف النظر عن التسميات التي أطلقها الروس، لم يكن السكان الأصليون في آسيا الوسطى يستخدمون مصطلح «تركستان» للدلالة على مناطق سكناهم.

بعد سلسلة من ضم الأراضي في وسط آسيا، رسخت روسيا مكتسباتها في منطقة غرب جبال بامير تحت اسم محافظة تركستان، أو «تركستان الروسية» في العام 1867. في هذا الوقت، بدأ الكتاب الغربيون يميزون بين تركستان الروسية وتركستان الصينية. رغم إقرار الأجانب بأن سنجان كانت حكومةً صينية، ووجود أسماء صينية للمنطقة، فقد فضل بعض الرحالة استخدام «الأسماء التي أبرزت السمات التركية، أو الإسلامية، أو الآسيوية الوسطى، أي السمات غير الصينية». أما بالنسبة للرحالة البريطانيين والكتابات الإنجليزية في ذلك الوقت، فلم يكن ثمة إجماعٍ على تسمية واحدة لسنجان؛ واستخدمت أكثر من تسمية لتشير بشكل متبادل إلى نفس المعنى: تركستان الصينية، تركستان الشرقية، وسط آسيا الصينية، سيريندا، وسنكيانغ.

حتى القرن العشرين، اعتاد السكان الأصليون أن يستخدموا لمدنهم وواحاتهم أسماء تعكس «تصورا ذاتياً لمناطقهم»، وكانت هذه الأسماء تتسع وتتكمش حسب الحاجة، مثل كاشغاريا من كاشغار لتعني سنجان الجنوبية الغربية. أشارت تسميات «آلت شهر» أو «المدن الست» مجتمعةً إلى ست مدن غير محددة بدقّة في جنوب جبال تيان شان.

بدايات القرن العشرين

في العام 1912، أطاحت ثورة جمهورية بحكم سلالة تشينغ وأسست جمهورية الصين. مع فرار يوان داهوا آخر ملوك تشينغ من سنجان، تسلّم أحد معاونيه، يانغ زينغشين، مقاليد الحكم في المقاطعة وألحقها اسمياً بجمهورية الصين في مارس من العام نفسه. في العام 1921، وضع الاتحاد السوفييتي تعريفًا رسمياً للإيغور على أنهم شعوب مستقرة ناطقة باللغة التركية من تركستان الصينية، وذلك تبعا لسياسة الاتحاد السوفييتي في بناء الدول في وسط آسيا. في بدايات الثلاثينيات من القرن العشرين، هبت عبر أرجاء سنجان عدة حركات تمرد ضد حكم خليفة يانغٍ، جين شورين، وعادةً ما كان قادتها من المسلمين الصينيين.[17] أصبحت «تركستان الشرقية» لواءً ينضوي تحته الشعوب الناطقة باللغة التركية والتي تدين بالإسلام للثورة على السلطات الصينية.[20] في 12 نوفمبر 1933، أعلن الانفصاليون الإيغور قيام جمهورية تركستان الشرقية من طرف واحد، مصرين على استخدام تسمية «تركستان الشرقية» للتأكيد على انفصالهم عن الصين وعلى توجههم المعادي لها، ولكن الجمهورية الوليدة كانت قصيرة الأجل. منحت تجربة جمهورية تركستان الشرقية الحياةَ للمصطلح الجغرافي تركستان الشرقية، إلا أنها هزمت سريعا أمام أمير الحرب الصيني شينغ شيكاي الذي حكم سنجان لعقد كامل بعد العام 1934 بدعمٍ وثيق من الاتحاد السوفييتي.

في نهاية المطاف على كل حال، استغل الاتحاد السوفييتي الانتقال الحاصل في السلطة من شينغ إلى مسؤولي الحزب القومي الصيني (الكومينتانغ) لإنشاء جمهورية دمية تحت اسم تركستان الشرقية الثانية (1944-1949)، في مقاطعة كازاخ ذات الحكم الذاتي وذلك لاستغلال ثرواتها المعدنية، وبرر هذه الحركة فيما بعد على أنها حركة تحرر وطنية ضد نظام الحزب القومي الصيني «الرجعي». نتيجةً لإجراءات البرامج والسياسات المعادية لشعب الهان الصيني وإقصاء «الوثنيين» أو «غير المسلمين» من الحكومة الانفصالية، مثّل قادة الحزب القومي الصيني المستقرين في أورومتشي مثّلوا جاذبيةً ارتبطت بالتاريخ الصيني الطويل في المنطقة لتبرير سيطرتهم على سنجان. رداً على ذلك، أنتج المؤرخون السوفييت سجلات تأريخية تعديلية لمساعدة جمهورية تركستان الشرقية على تبرير دعاويها بأحقية السيادة في الإقليم، كان منها عبارات على شاكلة «إن الإيغور هم أقدم شعب تركي» قدم إسهامات في الحضارة البشرية. بشكلٍ تقليدي، فقد اعتبر الباحثون سنجان «وسطًا ثقافياً راكدا» مقارنةً بدول وسط آسيا خلال العصر الذهبي للإسلام. تحت تأثير إعجابهم الشديد بالحكومة الانفصالية، نشر الدبلوماسيون الأمريكان والبريطانيون كتاباتهم الخاصة بتأريخ المنطقة. يستند القوميون الإيغور المعاصرون فيما ينشرونه من كتابات اليوم على التأريخ السوفييتي الذي كُتب خصيصا خلال دعمه لجمهورية تركستان الشرقية.

أواخر القرن العشرين

مع نهاية الحرب الأهلية الصينية في العام 1949، ونظرا لحالة سنجان المقسمة بين قوات الحزب القومي الصيني وانفصاليي جمهورية تركستان الشرقية، أقنعت القيادة الشيوعية الصينية كلا الحكومتين بالاستسلام وقبول الانضواء تحت حكومة جمهورية الصين الشعبية، وفاوضتهم على تأسيس الحكومات الإقليمية الشيوعية في يِنينج وديهوا. في 1 أكتوبر 1955، أطلق زعيم جمهورية الصين الشعبية، ماوتسي تونغ، على سنجان تسمية «منطقة الإيغور ذاتية الحكم»، الأمر الذي أدى إلى خلق هوية إيغورية مرتبطة بالمنطقة المعنية حلّت محلّ الهويات الإيغورية التقليدية المحلية أو القائمة على مناطق سكنهم. رغم أن الاتحاد السوفييتي في البداية سعى لحظر المنشورات التاريخية التي أنجزتها برامج الدراسات دعما لرواية الإيغور التاريخية، فقد أحيا برنامج دراسات الإيغور بعد الخلاف السوفييتي- الصيني في الستينيات من القرن العشرين كجزء من حربه الأيديولوجية ضد الصين. ٱشهِر مصطلح «تركستان الشرقية» في الأعمال الأكاديمية، ولكن على نحوٍ غير متسق، فقد استخدم مصطلح «تركستان الشرقية» للإشارة إلى منطقة ضمن سنجان تقع جنوب جبال تيان شان، مطابِقة لمنطقة حوض تريام؛ في حين أن المناطق الواقعة شمال جبال تريام كانت تسمى جونغاريا أو زونغاريا.



خلال النزاع الصيني-السوفييتي، حاجج المؤرخ الإيغوري تورسون رحيموف لصالح الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي في كتابه المعنون «مصير الشعوب غير الصينية في جمهورية الصين الشعبية» في العام 1981، حاجج أن «كلاًّ من تركستان الشرقية وجونغاريا تعرضتا للغزو الصيني وغُير اسمهما على إثره إلى سنجان». من حين لآخر استخدم رحيموف مصطلحي تركستان الشرقية وجنغاريا بشكل متبادل.
في الوقت ذاته، وخلال الثورة الثقافية الصينية وكجزء من الحملات الدعائية الثورية ضد القوميات المحلية، ربطت الحكومة بين مصطلح تركستان الشرقية والنزعة الانفصالية لدى الإيغور و«العناصر الأجنبية المعادية»، وحظرت استخدامه. يذكر المؤرخ القومي الإيغوري تورغون ألماس في كتابه «الإيغور» أن الروايات التاريخية التي يستند إليها القوميون الإيغور كان السوفييت قد حشدوها لتدعيم مواقفهم التاريخية «على أساس متين» في الأعمال السوفييتية للدراسات التركية، وأنها كانت متأثرة تأثرا شديدا بانحيازات المؤرخين السوفييت الذين كتبوا بعضها جزئياً. فرخ التأريخ السوفييتي إصدارات التاريخ الإيغوري الموجودة في كتاب الإيغور. زعم المؤرخ ألماس أن وسط آسيا كانت «موطن الإيغور الأصلي» وأنها كانت «المهد التاريخي الذهبي للحضارة العالمية». أدت الاتجاهات العالمية الناجمة عن تفكّك الاتحاد السوفييتي في تسعينيات القرن العشرين، وصعود الإسلاموية عالمياً، والميول القومية التركية، أدت إلى إحياء المشاعر الانفصالية في سنجان وسببت موجةً من العنف السياسي الذي شهد مقتل 162 شخصا بين الأعوام 1990 و2001. في العام 2011 بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر، رفعت حكومة الصين الحظر عن استخدام الإعلام الرسمي لمصطلح «إيغورستان» أو «تركستان الشرقية»، وذلك في إطار انفتاحها على العالم بخصوص العنف السياسي في سنجان وفي نداء للمجتمع الدولي للمساعدة في ردع إرهابيي تركستان الشرقية.
في 29 فبراير 2017، أعلنت حكومة مقاطعة جيرا في ولاية خوتان، بسنجان الصينية أنها ستدفع مكافأة مالية لكل من يبلّغ عن أولئك الذين يضعون شعار النجمة والهلال على ملابسهم أو أشيائهم الشخصية، أو من توجد كلمات «تركستان الشرقية» على حافظات هواتفهم، أو حقائبهم، أو مجوهراتهم.

نزاع شينجيانغ

هو صراع في منطقة شينجيانغ ذاتية الحكم الواقعة في أقصى الشمال الغربي من الأويغور، وهي مجموعة أقلية عرقية تركية تشكل أكبر مجموعة في المنطقة.
على الرغم من أن الصراع يعود للعام 1931، إلا أن هناك عوامل، مثل الهجرة الهائلة التي رعتها الحكومة الصينية للهان الصينيين من الخمسينيات إلى السبعينيات والسياسات الحكومية التي تروج للوحدة الثقافية الصينية وتعاقب بعض التعبيرات عن هوية الأويغور ورداث الفعل القاسية لإرهاب الانفصاليين، ساهمت في زيادة التوتر بين الأويغور وشرطة الولاية والهان الصينيين. تجسد هذا التوتر بهجمات إرهابية متكررة واضطرابات واسعة مثل تفجيرات حافلة أورمكي 1997 وأعمال الشغب التي وقعت في شهر يوليو من العام 2009 وهوتان 2011 وهجوم أورومكي في أبريل 2014 ومايو 2014، إضافة إلى هجوم كونمينغ عام 2014.

شينجيانغ منطقة كبيرة في آسيا الوسطى داخل جمهورية الصين الشعبية تضم العديد من مجموعات الأقليات: 45٪ من سكانها من الأويغور و40٪ من الهان. يبلغ عدد سكان عاصمتها أورومتشي، وهي مدينة صناعية، أكثر من 2.3 مليون نسمة، 75٪ منهم تقريبا من الهان و 12.8٪ من الأويغور و 10٪ من الجماعات العرقية الأخرى.

بشكل عام، يختلف الأويغور والحكومة التي يسيطر عليها الهان على المجموعة التي تتمتع بأحقية تاريخية أكبر في منطقة شينجيانغ: يعتقد الأويغور أن أسلافهم كانوا من السكان الأصليين في المنطقة، في حين أن سياسة الحكومة تعتبر أن شينجيانغ الحالية تنتمي إلى الصين منذ عام 200 قبل الميلاد تقريبا. وفقًا للسياسة الصينية، يصنف الأويغور كأقلية قومية، ولا حقوق خاصة لهم في الأرض بموجب القانون. خلال حقبة ماو، أشرفت جمهورية الصين الشعبية على هجرة ملايين من الهان إلى شينجيانغ، فاتهموا بالسيطرة الاقتصادية على المنطقة، إلا أن استطلاعا عام 2008 على المجموعتين العرقيتين يناقض الادعاء.

تعتمد السياسة الصينية الحالية تجاه الأقليات على التمييز الإيجابي، ما عزز الهوية العرقية الأويغورية التي تتميز عن الهان. على الرغم من ذلك، تصف هيومن رايتس ووتش «نظاما متعدد المستويات للمراقبة والسيطرة وقمع النشاط الديني» تمارسه سلطات الدولة. تشير التقديرات إلى أن أكثر من 100,000 من الأويغور محتجزون حاليا في «معسكرات إعادة التأهيل». تبرر الصين مثل هذه التدابير كرد فعل على التهديد الإرهابي الذي تشكله الجماعات الانفصالية المتطرفة. أدت هذه السياسات، بالإضافة إلى العلاقات غير الودية طويلة الأمد بين الهان والأويغور، إلى توتر في بعض الأحيان بين المجموعتين العرقيتين. نتيجة للسياسات الحكومية، قُيدت حريات الأويغور في الدين والتحرك، ويعتقد معظمهم أن الحكومة تقلل من قيمة تاريخهم وثقافتهم. من ناحية أخرى، يرى بعض المواطنين الهان أن الأويغور يستفيدون من المعاملة الحكومية الخاصة، مثل إعطائهم الأفضلية في قبول الجامعات وإعفاءهم من سياسة الطفل الواحد (المهجورة الآن). في الآونة الأخيرة، برزت محاولات لتقييد معدل ولادة الأويغور وزيادة معدل الخصوبة لدى الهان في أجزاء من شينجيانغ لمواجهة النزعة الانفصالية الأويغورية.

القيود

على الرغم من أن التعليم الديني للأطفال محظور رسميا بموجب القانون في الصين، إلا أن الحزب الشيوعي يسمح لمسلمي الهوي بتعليم أطفالهم الإسلام وحضور المساجد، أما الأويغور، فيطبق عليهم القانون. بعد التعليم الثانوي، تسمح الصين لطلاب الهوي بدراسة الدين مع إمام. لا تطبق الصين القانون ضد الأطفال من غير الأويغور الذين يحضرون المساجد خارج شينجيانغ. منذ الثمانينات من القرن الماضي، سمحت الحكومة الصينية بإنشاء مدارس إسلامية خاصة في المناطق الإسلامية باستثناء إقليم شينجيانغ بسبب زعته الانفصالية.

يسمح لمسلمي الهوي، على عكس الأويغور، بالصيام خلال شهر رمضان. يتزايد عدد الهوي الذين يؤدون فريضة الحج، ويسمح للنساء من الهوي بارتداء الحجاب، لكن نساء الأويغور لا يشجعن على ذلك. تعامل الحكومة الصينية الجماعات العرقية الإسلامية في مناطق مختلفة بطريقة مختلفة عندما يتعلق الأمر بالحرية الدينية. يتمتع مسلمو الهوي بالحرية الدينية، إذ يمكنهم ممارسة دينهم وبناء المساجد التي يرتادها أطفالهم، بينما توضع المزيد من الضوابط على الأويغور في شينجيانغ. المدارس الدينية مسموح بها للهوي الذين شكلوا شبكة مستقلة من المساجد والمدارس يديرها زعيم صوفي من الهوي بموافقة الحكومة الصينية. وفقًا لأحد الدبلوماسيين، تقيد الأنشطة الدينية الأويغورية، لكن مسلمي الهوي يمنحون حرية دينية واسعة، وبالتالي، فإن سياسة الحكومة الصينية موجهة ضد الانفصالية الأويغورية وليس ضد الدين الإسلامي.



في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، عاملت الصين الأويغور في توربان معاملة حسنة فيما يتعلق بالدين، في الوقت الذي كان كاشغار وهوتان يخضعان فيه لسيطرة حكومية أكثر صرامة. غض الطرفان من الأويغور والهان الشيوعيين في توربان النظر عن تطبيق القانون، فسمحوا بالتعليم الإسلامي لأطفال الأويغور. شجعت الحكومة الصينية الاحتفالات الدينية والحج لأعضاء الحزب الشيوعي من الأويغور، وبني 350 مسجدا في توربان بين عامي 1979 و1989. نتيجةً لذلك، نظر الأويغور في توربان إلى الهان والهوي والحكومة الصينية بشكل أكثر إيجابية.

عام 1989، كان هناك 20,000 مسجد في شينجيانغ. حتى بداية الاضطرابات الانفصالية عام 1996، كانت الصين تسمح للناس بتجاهل القاعدة التي تحظر الالتزام الديني من قبل المسؤولين الحكوميين. بنيت مساجد كبيرة بمساعدة من الحكومة الصينية في أورومتشي. في الوقت الذي فرضت فيه القواعد التي تحظر الأنشطة الدينية في جنوب شينجيانغ، كانت السلطات متساهلة نسبياً في أورومتشي.

وفقا لمجلة الإيكونومست، واجه الأويغور عام 2016 صعوبات في السفر داخل شينجيانغ وباتوا يعيشون في أحياء مسيجة مع نقاط تفتيش على مداخلها ومخارجها. في جنوب أورومكي، يحتوي كل باب شقة على رمز استجابة سريعة (كيو آر كود) حتى تتمكن الشرطة من رؤية صور السكان المخولين السكن بسهولة.

في عام 2017، ادعى نشطاء الأويغور في الخارج أن قيودا جديدة فُرضت، بما في ذلك فرض غرامة على الأشخاص أو تعرضهم لبرامج «إعادة التربية» لرفضهم تناول الطعام أثناء الصيام في رمضان، واحتجاز المئات من الأويغور أثناء عودتهم من الحج، وحظر العديد من الأسماء الإسلامية مثل محمد للأطفال حديثي الولادة. عام 2019، أفيد بأن مسؤولي الهان سمح لهم بالإقامة في منازل الأويغور، وأوردت تقارير أنه كانت هناك طوابير منفصلة للأويغور والأجانب الذين كانوا بحاجة إلى التحقق من بطاقات هويتهم في نقاط عديدة حكومة تركستان الشرقية الأولى هي حكومة قامت في تركستان الشرقية إثر إعلان استقلالها وطرد القوات التابعة للحكومة الصينية من تركستان.

إنشاء وسقوط الحكومة

بعد قيام ثورة تركستان (1931) تمكن شعب تركستان الشرقية من تحقيق مطالبهم، وقاموا بطرد القوات الصينية، وقاموا بإنشاء حكومة وتعيين خوجا نياز رئيسا للحكومة، ثم حصلت عدة معارك مع الصين، وتمكنت الصين من احتلال تركستان الشرقية بعد مساعدة الاتحاد السوفيتي لها وتمكنوا من القضاء على هذه الحكومة وقامت الصين بإعدام كامل أعضائها مع عشرة آلاف مسلم.



من روائع الأقيسة العقلية في الوحي.كخط



الأستاذ

محمد السيد

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ

بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله.

أما بعد..

إن هذا اللقاء قلنا لتسهيل وبيان ما تم شرحه من الشيخ الفاضل حسام جاد من رسالة أصول الدين مع ذكر أمثلة كثيرة تبين مقصود ابن تيمية، ومن خلال هذه الأمثلة سيتضح عظمة الوحي وبيان كونه متضمناً ومشتملاً على البراهين والمقدمات اليقينية والقطعية، وكونه هو مادة الحق، وأن كل ما يخالفه فهو باطل، بل كنا سنستمتع بفهم كلام الله ﷻ الذي هو مصدر الحقيقة والحق وبالتالي هو مصدر اليقين.

بدايةً قلنا إن ابن تيمية سئل في هذه الرسالة مجموعة من الأسئلة، والذي سنتحدث عنه اليوم هو السؤال الأول:

هل يجوز الخوض فيما تكلم الناس فيه من مسائل أصول الدين، وإن لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها كلام أم لا؟

فكان جواب ابن تيمية عن هذا السؤال من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا الكلام متناقض:

لأن أصول الدين هو الدين الذي أنزله الله عز وجل، وأرسله للنبي صلى الله عليه صلى الله عليه وسلم، وأنزل به كتابه، فلا يجوز أن يقال: لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم، لأن أصلاً كونه من أصول الدين يعني أنه أهم شيء في الدين، وهي ما يحتاج إليه في الدين، والدين كما بينا هو ما أنزله الله سبحانه وتعالى على رسوله كي يبلغه للناس ويبينه أفضل بيان.

الوجه الثاني: نفي نقل الكلام في أصول الدين عن النبي ﷺ:
فهذا يوجب أحد أمرين:
1-إما أن الرسول ﷺ أهمل الأمور المهمة الذي يحتاج إليها الدين فلم يبينها، وهذا من أبطل الباطل ومخالف لصريح الوحي في كونه مبلغا وتبياناً وهدى للناس. أي: كونه هو المبلغ عن الله هذا البيان والهدى.
2-أو أنه بينها ﷺ ثم لم تنقل للأمة، وهذا معلوم البطلان، لأن الصحابة ونحوهم نقلوا لنا القرآن بالتواتر، ونقلوا لنا السنة، وكل ما يفعله النبي ﷺ حتى في فراشه مع أزواجه، حتى يكون لنا عظةً ونتبعه في كل كبيرة وصغيرة.
الوجه الثالث: أن أصول الدين مكونة من مسائل ودلائل: وهذا هو المهم الآن:
أولا: المسائل.
أي المسائل التي يجب اعتقادها، ويجب أن تذكر قولاً، أو تعمل عملاً، هي كمسائل التوحيد، والصفات، ومسألة القدر، والنبوة، والمعاد. كل هذه من مسائل أصول الدين التي أتى بها النبي ﷺ وبينها أفضل بيان، بياناً قاطعاً للعذر. والله تعالى أفضل وأعظم من أقام الحجة على عباده بإرسال الرسل الذين بينوه وبلّغوه، وكتاب الله سبحانه وتعالى نقله الصحابة ثم التابعون عن النبي ﷺ لفظاً ومعنى، والسنة -وهي الحكمة- نقلوها عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهي مشتملة على الحق، وبعث فينا النبي ﷺ حتى يعلمنا ويتم علينا النعمة، ويكون هدى ورحمة وبشرى للمسلمين.
هذا بالنسبة للمسائل، ابن تيمية تحدث عن المسائل باختصار، أما بالنسبة للدلائل:
ثانيا: الدلائل.
أي الدلائل على هذه المسائل التي هي من أصول الدين.
فبين أولاً أن الوحي، وأخبار الوحي، ليست أخبارا محضة مجردة، بل تضمنت واشتملت على الأدلة العقلية التي يحتاج كل الناس للعلم بها مالم يقدر -يعني هذه الأدلة من الوحي- ما لا يقدر أحد على الإتيان بها أو بمثلها بل هي براهين وآيات قطعية ومقدمات برهانية، وأيضا منها الأمثلة المضروبة وهي الأقيسة العقلية، سواء كانت قيٍاس شمول، أو قياس تمثيل، أو ما يطلقون عليه براهين، وهو: قياسهم الشمولي المكون أو المؤلف من المقدمات اليقينية كما سيأتي بيانه.
فجنس الأدلة عند اهل السنة والجماعة -حتى نكون في ترتيب ذهني-:
1-الفطرة:
وهي متنوعة المعارف فيها معارف كثيرة وسيأتي بيانها في أثناء قراءة كتب ابن تيمية أو في دورة العقيدة للمبتدئين.
إذاً أول الأدلة عند أهل السنة والجماعة هي الفطرة.

2- المعارف العقلية:

سواء المعارف العقلية التي هي من ضمن الفطرة، أو المعارف العقلية الفطرية، وهي من ضمن أنواع المعارف الفطرية عموما كعلو الله سبحانه وتعالى على خلقه، هذه معرفة مجبولين عليها أو مخلوقين عليها، الروح مخلوقة عليها، تتعرف على خالقها وأنه عال على خلقه، ولكن يظهر ذلك -حصول ذلك- مع المصائب لو حصل لنا شدائد فنبدأ نرفع أيدينا إلى الله سبحانه وتعالى وهو في العلو، فهذا الداعي الذي أظهر من داخلنا المعرفة العقلية.

ثالثاً الأدلة العقلية النظرية، إذاً هناك الفطرة، وهناك المعارف العقلية، وهذا سيأتي بيانه بإذن الله بتفصيل، لكن هنا بعض النقاط.

3- الأدلة العقلية النظرية:

وهي نوعان:

النوع الأول: ما يسمى بدليل الآيات، وهذا الدليل جنس، وتحت هذا الدليل أنواع كثيرة جداً من الأدلة أو من الأنواع، وقد فصلت في دليل الآيات في "سلسلة منهجية أهل السنة والجماعة في اثبات الخالق اللقاء الثاني"، وسيأتي بيانها أن شاء الله.

النوع الثاني: الأقيسة العقلية:

والأقيسة العقلية هي قياس التمثيل والشمول، وهما نوعان: المساوي، والأولوي، الذي سنبينه الآن والذي ذكره هنا في الرسالة وذكر له أمثلة كثيرة جداً، كبرهان وأدلة على البعث -المعاد-، وعلى نفي النقائص عن الله سبحانه تعالى كنسبة البنات لله سبحانه وتعالى أو نسبة الولد لله سبحانه وتعالى ونحو ذلك.

فهذه هي جنس الأدلة التي نعتمد عليها، والآن سنتحدث على الأدلة العقلية النظرية (النوع الثاني منها) وهي الأقيسة العقلية:

والأقيسة العقلية كما بينا هي قياس التمثيل وقياس الشمول ونحو ذلك.

ويمكن الحديث عن الأقيسة العقلية من خلال عدة أمور:

الأمر الأول: مفهوم القياس في الاصطلاح.

الأمر الثاني: أقسام القياس وأمثلة وتطبيقات على كل قسم:

أولا: أقسام قياس التمثيل والشمول باعتبار التساوي والتفاوت.

ينقسمون إلى قسمين:

الأول: قياس التمثيل المساوي وقياس الشمول المساوي.

والثاني: قياس التمثيل الأولوي وقياس الشمول الأولوي.

ثانيا: قياس التمثيل والشمول الأولوي بحسب تعلقها بالخالق أو المخلوق

وتنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: استعمال قياس المساواة والأولوي في صفات الله وأفعاله.

وهو نوعان:

النوع الأول: استعمال قياس المساواة في صفات الله سبحانه وتعالى وأفعاله.

النوع الثاني: استعمال قياس الأولوي في صفات الله سبحانه وتعالى وأفعاله

القسم الثاني: قياس التمثيل والشمول المساوي والأولوي بين الخالق والمخلوق.

وهو نوعان:

النوع الأول: القياس الممتنع والمنفي في حق الله، وهو قياس التمثيل والشمول. المساوي.

النوع الثاني: القياس المستعمل في حق الله تعالى، وهو قياس التمثيل والشمول الأولوي.

الأمر الثالث: الإمكان الخارجي والإمكان الذهني.

الأمر الأول مفهوم القياس في الاصطلاح.

القياس في الاصطلاح: -وهذا هو المهم هنا- يختلف تعريفه باختلاف أنواع القياس، وهو على نوعين:

-النوع الأول: قياس التمثيل:

ويسمى القياس الفقهي، أو قياس الشاهد على الغائب، وهو حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما، طبعاً التعريف بإذن الله سنذكر أمثلة كثيرة عليها ستبين معنى هذا التعريف، فقياس التمثيل هو حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما، أو علة جامعة بينهما، وهو انتقال الذهن من حكم معين إلى حكم معين لاشتراكهما في العلة الجامعة بينهما، أو في المعنى المشترك الكلي بينهما، لأن ذلك الحكم يلزم ذلك المعنى المشترك.

وبالمثال يتضح المقال:

والمثال المشهور هو شرب الخمر حرام لأنه مسكر، فشرب النبيذ حرام لأنه أيضاً مسكر.

ما معنى ذلك؟ هذا هو انتقال الذهن من حكم معين وهو حرمة شرب الخمر إلى حكم معين وهو حرمة شرب النبيذ. لماذا؟ لاشتراكهما في معنى مشترك كلي أو علة جامعة بينهما وهي الاسكار.

وبالمفهوم الفقهي هنا يوجد أصل وهو الخمر، وفرع وهو النبيذ، وحكم على هذا الأصل -الذي هو الخمر- بالحرمة، لماذا؟ لعلة وهي الاسكار، والعلة موجودة في النبيذ، فتأخذ حكم الخمر، هذا هو قياس التمثيل بكل بساطة، أنه هناك حكم معين، وينتقل الذهن إلى حكم معين آخر لماذا؟ لعلة جامعة بينهما، فشرب الخمر حرام، لماذا؟ لأنها مسكرة، وشرب النبيذ حرام، لماذا؟ لأنه مسكر، فالعلة الجامعة بينهما: الإسكار.

-النوع الثاني: من أنواع القياس وهو قياس الشمول:

وهو يسمى القياس المنطقي، وهو قول مؤلف من قضايا إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر.

وبالمثال يتضح المقال:

محمد انسان، وكل انسان فان، فالنتيجة الحتمية لزاماً محمد فان، لماذا؟ لأن محمد انسان.

فهنا يوجد الحد الأوسط، الذي هو الإنسان، موجود في المقدمة الأولى والمقدمة الثانية، المقدمة الأولى، أو القضية الأولى: محمد إنسان، والمقدمة الثانية: كل انسان فان = إذاً الإنسان موجود في المقدمتين محمد إنسان وكل إنسان فان، وهذا يسمى الحد الأوسط، أن هنا إنسان وهنا إنسان، فالحكم بماذا؟ طالما هناك حد أوسط، فهو كالعلة الجامعة في قياس التمثيل الذي بيناه من قريب الذي هو الإسكار بين النبيذ والخمر، هكذا نفس المسألة في قياس التمثيل، محمد انسان وكل انسان فان = النتيجة محمد فان لماذا؟ لأنه انسان، لأن محمد إنسان وكل إنسان فان، فهنا حد أوسط أو ما يسمى العلة الجامعة هي هي الحد الأوسط في قياس الشمول.

هنا نبين في هذا القياس حقيقة هذا القياس هو انتقال الذهن من خاص: الذي هو محمد إنسان. إلى عام: كل إنسان فان، ثم الانتقال من هذا الحكم العام إلى الخاص، أي من جزئي إلى كلي. جزئي: محمد إنسان، كلي: كل إنسان فان، ثم من ذلك الكلي -أي الحكم على كل إنسان بالفناء- إلى الجزئي الأول وهو كون محمد إنسان، فنحكم عليه بذلك الكلي وهو الفناء، فالجزئي نحكم عليه عندما نعرف أن محمد إنسان وأن كل إنسان فان فبالتالي نحكم على محمد مباشرةً بأن هو فان.

مثال آخر:

لو قلنا محمد حيوان، وكل حيوان جسم، إذاً محمد جسم، النتيجة محمد جسم، فهذا انتقال أيضاً من المعين الذي هو محمد حيوان إلى المعنى العام الكلي المشترك المتناول له ولغيره -الذي هو كل حيوان جسم- والحكم عليه بما يلزم المشترك الكلي، ولازم المشترك أن كل حيوان جسم، فاللازم الحيوان كونه جسماً ثم الانتقال من ذلك الكلي -الحيوان جسم- إلى الملزوم -الي هو المعين- محمد حيوان، فنحكم عليه بذلك الكلي كونه جسماً.

باختصار: طالما أن محمد حيوان ودخل تحت الحكم الكلي الذي هو: "كل حيوان جسم" إذاً: نحكم عليه بكونه جسماً، هذا باختصار.

هذا معنى قياس التمثيل وقياس الشمول، ولكن قياس التمثيل وقياس الشمول أقسام.

الأمر الثاني: أقسام القياس وأمثلة وتطبيقات على كل قسم

أولا: أقسام قياس التمثيل والشمول باعتبار التساوي والتفاوت:

ينقسمون إلى قسمين:

الأول: قياس التمثيل المساوي وقياس الشمول المساوي.

والثاني: قياس التمثيل الأولوي وقياس الشمول الأولوي.

إذاً قياس التمثيل نوعان: قياس التمثيل المساوي -وكل ذلك سنأخذ عليه أمثلة ببساطة وأمثلة من الكتاب والسنة بين المقصود- فهناك قياس التمثيل المساوي، وقياس التمثيل الأولوي، وقياس الشمول المساوي، وقياس الشمول الأولوي.

ما معنى قياس التمثيل المساوي أو قياس الشمول المساوي؟

قياس المساواة عموماً هو أن يكون الغائب مماثلا أو مقارباً للشاهد -سواء قياس التمثيل أو الشمول، أما في قياس التمثيل الأولوي أو قياس الشمول الأولوي فهو أن يكون الغائب أولى بالحكم من المشاهد، وسنذكر أمثلة كثيرة الآن تبين ذلك (إن شاء الله)، فالقياس أصلاً -سواء المساوي أو الأولوي- يستعمل في شيء غائب، فنقيس عليه ما هو مشاهد، وبينا أن قياس التمثيل أو الشمول يستعملان على وجهين:

الوجه الأول: أنه قياس المساواة، وهو أن يكون الغائب مماثلاً أو مقارباً للشاهد.

والوجه الثاني: القياس الأولوي، وهو أن يكون الغائب أولى بالحكم من الشاهد.

وهذان يختلفان في حكمهما بحسب ما يتعلق بهما، وهذا هو الأهم.

الآن نحن بينا ما معنى قياس الشمول، وما معنى قياس التمثيل وأمثلة عليه، ثم بينا أن قياس الشمول ينقسم إلى مساوي وأولوي، وقياس التمثيل إلى مساوي وأولوي، وأن قياس المساواة عموماً هو أن يكون الغائب مماثلاً للشاهد، والقياس الأولوي أن يكون الغائب أولى بالحكم من الشاهد، ولكن الأهم الآن: -أن هذان قياس الشمول والتمثيل المساوي والأولوي- هذان يختلفان في حكمهما بحسب ما يتعلق بهما.

ثانيا: أقسام القياس بنوعيه بحسب تعلقه بالخالق أو بالمخلوق:

إذاً: هناك قياس تمثيل مساوي وقياس تمثيل أولوي، وقياس شمول مساوي وقياس شمول أولوي، إذا كان القياس بين الخالق والمخلوق فلا يستعمل في القياس -سواء الشمولي أو التمثيلي- إلا القياس الأولوي فقط، ولا يستعمل في حق الله قياس التمثيل والشمول المساوي البتة، لأنه عين الشرك بالله، وتمثيل الخالق بالمخلوق، وهذا هو المنفي في قوله تعالى لَيس كَمِثْله شيءٌ [الشورى:11]، وسيأتي بيانه بالتفصيل.

وإذا كان القياس بين: صفات الله تعالى نفسها، وبين أفعال الله سبحانه وتعالى، أي يكون القياس باعتبار شيء من صفات الله سبحانه وتعالى أو أفعاله مما ينكره المخالف لصفات أو أفعال أخرى مما يقر به المخالف في هذه الحالة يجوز استعمال القياسين المساوي والأولوي، أي في حالة عندما نتحدث عن صفات الله سبحانه وتعالى وأفعال الله سبحانه وتعالى في هذه الحالة يمكن أن يستخدم القياس المساوي والأولوي، وسيأتي بالأمثلة بالتفصيل ذلك.

الآن بينا أن هناك استعمال لقياس المساواة في صفات الله سبحانه وتعالى، وأفعاله، وقياس الأولى في صفات الله سبحانه وتعالى، وأفعاله، وهناك قياس المساواة بين الخالق والمخلوق هذا ممتنع، لأنه الشرك بالله وهو عين التمثيل، والقياس الأولوي بين صفات الخالق والمخلوق وهذا معمول به كما سيأتي، وسنضرب أمثلة على كل مثال من هذا، أولاً سنبدأ باستعمال قياس المساواة في صفات الله وأفعاله، ثم قياس الأولوي في صفات الله سبحانه تعالى وأفعاله.

أولا: استعمال قياس المساواة والأولوي في صفات الله وأفعاله

وهذا ينقسم إلى نوعين:

النوع الأول: استعمال قياس المساواة في صفات الله سبحانه وتعالى وأفعاله.

النوع الثاني: استعمال قياس الأولوي في صفات الله سبحانه وتعالى وأفعاله

النوع الأول: استعمال قياس المساواة في صفات الله سبحانه وتعالى وأفعاله

هذا استدلال على بيان إمكان البعث، سنعطي مثالاً على بيان إمكان البعث ووقوع البعث: وهذا كما بينه ابن تيمية في رسالة أصول الدين، فعندما تستمع إلى هذا -ما سنتحدث عنه بتفصيل- تفهم المقصود.

المثال الأول: **قال الله تعالى:" يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِ الأرض بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ "[الروم:19]**، فهنا قياس النظير على النظير، من فعل الله سبحانه وتعالى في الشاهد، على فعل الله سبحانه وتعالى في الغائب، يعني نقيس فعل الله سبحانه وتعالى في الشاهد، على فعل الله سبحانه وتعالى في الغائب، فدل بفعله سبحانه وتعالى المشاهد والمتحقق في الخارج بالحس والمشاهدة -هذه بديهة حسية- على إحياء الأرض بعد موتها، "ويحي الأرض بعد موتها وكَذَلك تخرجونَ".

فهنا إحياء الأرض بعد موتها: هذا مشاهد بالحس، فهنا نقيس فعل الله سبحانه وتعالى، وقدرة الله سبحانه وتعالى -على إحياء الأرض بعد موتها- نقيس ذلك على فعل الله سبحانه وتعالى وقدرة الله سبحانه وتعالى في الغائب بإخراج وإحياء وبعث الموتى بعد موتهم -أي على البعث- الذي أنكره المخالفون، فهو أن يكون الغائب مماثلاً للشاهد، والعلة الجامعة بينهما هي قدرة الله سبحانه وتعالى على الخلق، فالله سبحانه وتعالى أحيا الأرض بعد موتها وأخرجها بقدرته على الإحياء والبعث، فهو قادر على أن يحيي الموتى، ويبعثهم بعد موتهم، أيضاً لقدرته على ما هو مماثل له في الشاهد، فهو قياس على قدرة الله سبحانه وتعالى في الشاهد على قدرة الله سبحانه وتعالى في الغائب فهذا يسمى قياس تمثيل مساوي بين أفعال الله سبحانه وتعالى بعضها بين بعض، في "ويحي الأرض بعد موتها وكَذَلك تخرجونَ" طالما أن الله سبحانه وتعالى بقدرته أحيا الأرض بعد موتها فبقدرته نقيس هذه قدرة الله سبحانه وتعالى في الشاهد على قدرته في الغائب فيمكن ويقدر الله سبحانه وتعالى على الإحياء والبعث بعد الموت.

وصياغة نفس هذه المسألة أو هذا المثال صياغته في قياس الشمول المساوي أيضاً هذه بداهة، حتى نشاهدها في الحس، الله سبحانه وتعالى أحيا الأرض بعد موتها، -هذا القياس يعتبر قياس الشمول-، الله أحيا الأرض بعد موتها، وكل من أحيا الأرض بعد موتها قادر على الإحياء والبعث، اذاً، النتيجة: الله قادر على الإحياء والبعث، فهذه صياغة قياس الشمول.

وصياغة نفس هذه المسألة أو هذا المثال صياغته في قياس الشمول المساوي أيضاً هذه بداهة، حتى نشاهدها في الحس، الله سبحانه وتعالى أحيا الأرض بعد موتها، -هذا القياس يعتبر قياس الشمول-، الله أحيا الأرض بعد موتها، وكل من أحيا الأرض بعد موتها قادر على الإحياء والبعث، اذاً، النتيجة: الله قادر على الإحياء والبعث، فهذه صياغة قياس الشمول.

المثال الثاني: الاستدلال بإحياء الأرض الميتة على إمكان البعث أيضاً:

قال الله تعالى: وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ]فصلت:39[.

فهنا نفس المثال السابق أن الله تعالى أحيا الأرض بعد موتها، فأنزل عليها المطر -أنزل عليها الماء أو المطر- فأنبتت. وهذا إحياؤها بعد موتها، وفقرها من النبات، فهذا بقدرة الله سبحانه وتعالى على الإحياء، القياس: أن القادر على هذا الإحياء للأرض بعد موتها قادر على إحياء الموتى بعد موتهم، وبعثهم. فهو قياس تمثيل مساوي بين أفعال الله سبحانه وتعالى، بما يفعله الله سبحانه وتعالى في الشاهد على ما يفعله الله سبحانه وتعالى في الغائب، فهنا قياس التمثيل هناك:

أصل: وهو إحياء الأرض بعد موتها.

والفرع: هو القدرة على إحياء الموتى، العلة الجامعة بينهما: هي قدرة الله سبحانه وتعالى في الشاهد وقدرته على نفس الفعل في الغائب.

والعلة الجامعة: هو قدرة الله سبحانه وتعالى، الحكم: هو جواز وإمكان البعث.

وأما صيغة قياس الشمول المساوي بين أفعال الله سبحانه وتعالى في نفس هذا المثال أن الله سبحانه وتعالى أحيا الأرض بعد موتها، وكلٌ قادرٍ على إحياء الأرض فهو قادر على البعث، أي إحياء الأجسام بعد فنائها، النتيجة: الله سبحانه وتعالى قادر على إحياء الموتى والبعث، هذا بالنسبة للمثال الثاني.

كل ذلك نتحدث عن قياس التمثيل والشمول المساوي في صفات الله سبحانه وتعالى وأفعاله، ومثلنا بمثالين.

المثال الثالث: -في قياس التمثيل والشمول بين صفات الله سبحانه وتعالى- فهي مساواة، الآن نحن تحدثنا عن المساواة في قدرة الله سبحانه وتعالى، الآن مساواة في عموم مشيئة الله سبحانه وتعالى وكماله:

يقول ابن القيم في إعلام الموقعين: قَوله تعالَى: {وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ} [الأنعام: 133] فَهذَا قياس جلي،

يقُولُ سبحانه: "إنْ شئْت أَذْهبتكُم واستخلَفْت غَيركُم كَما أَذْهبت من قَبلَكُم واستخلَفْتكُم".

فَذكَرَ أركَان الْقياسِ الْأَربعة:

علَّةُ الْحكْم، وهي عموم مشيئَته وكَمالها.

والْحكْم، وهو إذْهابه بِهِم وإتيانه بِغيرِهم.

والْأَصلُ، وهو من كَانَ من قَبلُ.

والْفَرع، وهم الْمخاطَبونَ".

فذكر أركان القياس الأربعة الآن:

أولاً: الأصل وهو من كان قبلنا.

والفرع: هم المخاطبون.

والعلة الجامعة بينهما: هو عموم مشيئة الله سبحانه وتعالى وكماله.

والحكم: هو إذهابه بهم وإتيانه بغيرهم.

بمعنى كما أراد الله سبحانه وتعالى بمشيئته أن يذهب من كان قبلكم ثم أتى بكم فبمشيئة الله سبحانه وتعالى يذهبكم أنتم ويأتي بغيركم، فهذا قياس تمثيل مساوي على مشيئة الله سبحانه وتعالى، في عموم مشيئة الله سبحانه وتعالى وكماله.

طبعاً قياس الشمول المساوي بين صفات الله سبحانه وتعالى في عموم مشيئة الله سبحانه وتعالى فيمكن أن يكون صياغتها أن:

1- الله أذٍهب وأراد أن يذهب من كان قبلكم، وأتى بكم

2- وكلٌ من أذهب غيركم وأتى بكم "بمشيئته النافذة" يمكن أن يذهبكم أنتم ويأتي بغيركم

3- فإذاً فإن هنا عموم مشيئة الله سبحانه وتعالى المطلقة متعلقة بنا وبغيرنا.

الآن تحدثنا عن الأمثلة منهم المثال الثاني والثالث، والآن:

المثال الرابع: الاستدلال على أجزاء الكون غير المشاهدة على ما نشاهدها:

العلة الجامعة بينهما: فعل الله سبحانه وتعالى، وخلقه، وقدرته على خلق ما في الشاهد.

الله سبحانه وتعالى خلق نراه من مخلوقات، وخلقنا، وخلق المطر بعد أن لم يكن موجوداً، وهكذا خلق الطفل بعد أن لم يكن موجوداً، والنبات وهكذا، كل المخلوقات المشاهدة، الله سبحانه وتعالى خلقها بقدرته، فنقيس هذه قدرة الله سبحانه وتعالى على ما خلقه في الشاهد على خلق ما في الغائب، فكما أنه هو الخالق كما في الشاهد، فإنه يجوز أن يخلق ما في الغائب، فالإنسان يرى النجوم وتنشأ وإنسان يولد وآخر يموت، وطاقة تفتقد وهكذا.

وهذه المخلوقات المشاهدة هي آية وعلامة على من خلقها وصنعها بعينه، فهي مستلزمة لخالقها، وخالقها هو من خلقها وأحدثها من بعد عدم، فهذا القياس ليس على ما شهدناه على ما لم نشاهده، بل القياس على فعل الله وقدرة الله سبحانه وتعالى وكنه من أحدث هذا وخلق هذا بعد أن لم يكن موجوداً، أي المخلوقات المشاهدة، ففعل الله سبحانه وتعالى نقيسه الغائب على الشاهد، فقياس المساواة العلة هنا الجامعة: قدرة الله سبحانه وتعالى على الخلق، وهذا في قياس التمثيل المساوي.

أما في قياس الشمول المساوي يمكن أن نصيغها:

الله جعل المخلوقات المشاهدة من بعد عدم "لأنه قادر على الخلق من بعد عدم" فجاز أن يخلق باقي المخلوقات التي لم نشاهدها، لما ثبت من قدرته على الخلق من بعد عدم في الشاهد،

فهناك الأصل: المخلوقات المشاهدة.

والفرع: المخلوقات الغائبة.

والعلة الجامعة بينهما: عموم قدرة الله سبحانه وتعالى على الخلق.

إذاً الحكم: هو جواز أن يكون الغائب مثل للشاهد.

المثال الخامس: ضبط الكون واتقانه من فاعل حكيم عليم:

هذا معلوم أيضاً كل ذلك معلوم بالبداهة الحسية، نراها ونشاهدها، سواء في أنفسنا كما في قوله تعالى: وفي أنفسكم أَفَلَا تبصرونَ [الذاريات:21] أو مما نراه أمامنا من مخلوقات في الآفاق كما في قوله تعالى: سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ [فصلت:53]. أما مسألة تعميم باقي الكون الغائب عنا في إتقانه وإحكامه فنقيس الغائب على الشاهد، والعلة الجامعة بينهما: هي قدرة الله سبحانه وتعالى، وإحكامه وعلمه وإتقانه للمخلوقات المشاهدة، وأيضا في الغائب كما في الشاهد، فالله سبحانه وتعالى هو الفاعل المتقن المحكم للكون المشاهد، وهكذا فإن الله سبحانه وتعالى هو المتقن والمحكم لما غاب عنا، فهذا قياس في التمثيل المساوي على فعل الله سبحانه وتعالى المتقن في الشاهد والغائب.

فهو قياس فعل الله سبحانه وتعالى المحكم -من إحكام وإتقان- لما غاب عنا كما فعل الله سبحانه وتعالى وأحكم وأتقن ما نشاهده، هذا بالنسبة أيضاً لقياس التمثيل المساوي.

أما في قياس الشمول المساوي يمكن أن نصيغها:

الله جعل المخلوقات المشاهدة من بعد عدم "لأنه قادر على الخلق من بعد عدم" فجاز أن يخلق باقي المخلوقات التي لم نشاهدها، لما ثبت من قدرته على الخلق من بعد عدم في الشاهد،

فهناك الأصل: المخلوقات المشاهدة.

والفرع: المخلوقات الغائبة.

والعلة الجامعة بينهما: عموم قدرة الله سبحانه وتعالى على الخلق.

إذاً الحكم: هو جواز أن يكون الغائب مثل للشاهد.

المثال الخامس: ضبط الكون واتقانه من فاعل حكيم عليم:
هذا معلوم أيضاً كل ذلك معلوم بالبداهة الحسية، نراها ونشاهدها، سواء في أنفسنا كما في قوله تعالى: ﴿وَفِي أنفسكم أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات:21] أو مما نراه أمامنا من مخلوقات في الآفاق كما في قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ﴾ [فصلت:53]. أما مسألة تعميم باقي الكون الغائب عنا في إتقانه وإحكامه فنقيس الغائب على الشاهد، والعلة الجامعة بينهما: هي قدرة الله سبحانه وتعالى، وإحكامه وعلمه وإتقانه للمخلوقات المشاهدة، وأيضا في الغائب كما في الشاهد، فالله سبحانه وتعالى هو الفاعل المتقن المحكم للكون المشاهد، وهكذا فإن الله سبحانه وتعالى هو المتقن والمحكم لما غاب عنا، فهذا قياس في التمثيل المساوي على فعل الله سبحانه وتعالى المتقن في الشاهد والغائب.
فهو قياس فعل الله سبحانه وتعالى المحكم -من إحكام وإتقان- لما غاب عنا كما فعل الله سبحانه وتعالى وأحكم وأتقن ما نشاهده، هذا بالنسبة أيضاً لقياس التمثيل المساوي.
أما صياغة نفس المثال في قياس الشمول المساوي:
الله أحكم وأتقن المخلوقات في الشاهد.
وكل من أتقن وأحكم المخلوقات قادر وحكيم وعليم على إتقان وإحكام المخلوقات في الغائب.
إذاً: الله سبحانه وتعالى قادر على إحكام جميع المخلوقات.
فالأصل: أن المخلوقات في الشاهد.
والفرع: المخلوقات في الغائب.
والعلة: حكمة الله سبحانه وتعالى وعلمه وقدرته وإتقانه سبحانه وتعالى.
والحكم هو جواز إتقان المخلوقات في الغائب.
إذاً: كل هذه الأمثلة السابقة على قياس التمثيل والشمول المساوي بين صفات الله سبحانه وتعالى وأفعاله، فيجوز استعمال قياس التمثيل والشمول المساوي فيما كان في الأمثلة السابقة في صفات الله سبحانه وتعالى وأفعاله.
الوجه الثاني استعمال قياس الأولى في قياس التمثيل والشمول بين صفات الله سبحانه وتعالى وأفعاله، فالأمثلة السابقة كانت قياس التمثيل والشمول المساوي بين صفات الله سبحانه وتعالى وافعاله.
النوع الثاني: استعمال قياس التمثيل والشمول الأولوي بين صفات الله وأفعاله:
المثال الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران:59]:
فقاس القدرة على خلق سيدنا عيسى على القدرة على خلق سيدنا آدم، لأن من قدر على الخلق من غير أب ولا أم فقدرته على الخلق بأم من غير أب من باب أولى، فهنا القياس الأولوي، فهنا قياس التمثيل الأولوي.
الأصل: خلق الله سبحانه وتعالى آدم من غير أب ولا أم.

والفرع: خلق سيدنا عيسى بلا أب بالكلمة "كن فيكون".
العلة المشتركة بينهما: قدرة الله سبحانه وتعالى على ذلك.
فالحكم: جواز أن يخلق الله سبحانه وتعالى من غير أب.
فما كان الله سبحانه وتعالى قادر على ما هو أهون وأدون من ذلك فيكون من باب أولى، فهذا بقياس التمثيل الأولوي.
أما قياس الشمول في صياغته بنفس المثال:
فالله سبحانه وتعالى خلق سيدنا آدم بلا أب ولا أم.
وكل خالق للإنسان بلا أب ولا أم قادر على خلق إنسان بلا أب من باب أولى.
فالنتيجة: أن الله سبحانه وتعالى قادر على خلق إنسان بلا أب.
فهذا بالنسبة للأمثلة كما بينا، وهنا الأمثلة تبين استعمال قياس الأولى في قياس التمثيل والشمول الأولي بين صفات الله سبحانه وتعالى وأفعاله في بيان الإمكان الخارجي وإمكان وقوع البعث بعد الموت، أو المعاد، أي المعاد الجسماني، وهو بعث الجسم وطبعاً والروح للحساب والجزاء بعد الموت.
فبعث الله سبحانه وتعالى الجسم بعد موته وفناءه، وطبعاً الروح موجودة لم تفنى، كما سيأتي بيانه في دورة العقيدة بإذن الله بالتفصيل، فهنا بيان البعث.
المثال الثاني: بيان البعث:
استدل ابن تيمية في بيان إمكان المعاد وإمكان وقوعه بالعديد من الادلة العقلية القائمة على قياس الأولى، هذا في رسالة أصول الدين، فأولاً استدل بخلق سبحانه وتعالى للسموات والأرض، وكون خلق السماوات والأرض أعظم من خلق الناس، والقدرة على خلق السماوات والأرض أبلغ من خلق الناس، لأن خلق الناس أيسر من خلق السماوات والأرض، لذا خلق الأيسر الذي هو الناس أيسر بالإمكان والقدرة من باب أولى.
وهنا قياس التمثيل الأولوي:
هناك أصل: أن خلق السماوات والأرض أعظم من خلق الناس، بل وقدرة الله سبحانه وتعالى على خلقها وإيجادها من عدم أبلغ.
الفرع: خلق الناس من بعد عدم.
العلة الجامعة بينهما: هي قدرة الله سبحانه وتعالى على ذلك.
الحكم: لطالما أن الله سبحانه وتعالى قادر على خلق السماوات والأرض -وهي أعظم المخلوقات وأكبر من خلق الناس- فمن باب أولى أن يكون الله سبحانه وتعالى قادراً على خلق الناس -التي هي أيسر وأهون من خلق السماوات والأرض-، أي لطالما أن الله سبحانه وتعالى خلق الأكبر والأعظم فمن باب أولى أن يخلق الأيسر، والجامع بينهما قدرة الله سبحانه وتعالى على ذلك.
ويمكن بيان ذلك بقياس أيضاً الشمول الأولوي، فصياغة ذلك:
الله خلق السماوات والأرض، وهذا أكبر وأعظم من خلق الناس.

كل من كان قادراً على خلق السماوات والأرض -التي هي أعظم وأكبر من خلق الناس- فهو قادر على خلق ما هو دونه.

إذاً: الله سبحانه وتعالى قادر على خلق ما هو أدونه كما هو خلق الناس.

وهذا هو معنى بيان ابن تيمية في رسالة أصول الدين حيث قال: فبين سبحانه هذا كله بمثل قوله: أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا]الإسراء:99[-فهنا تحدث عن أن الله الذي خلق السماوات والأرض أنه قادر على أن يخلق مثلهم- وقوله: أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ]يس:81[وقوله: أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ]الأحقاف:33[، وقوله: لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ]غافر:57[، كل ذلك كما بينت في صياغات قياس التمثيل الأولوي، وقياس الشمول الأولوي، كما بينا، فلطالما أن الله خلق السماوات والأرض وهي أعظم وأكبر من خلق الناس فهو إذاً قادر على ما هو دون ذلك وهو خلق الناس.

فكل هذه الآيات تدل على قياس قدرة الله سبحانه وتعالى على خلق الشيء العظيم الأكبر، فبالتالي هو قادر على ما هو دون ذلك، فإن كان قادراً على خلق السماوات والأرض وهي أكبر من خلق الناس فهو قادر من باب أولى على أن يخلق ما هو دون ذلك.

ثانياً: من الاستدلالات التي استدل بها ابن تيمية في رسالة أصول الدين على الميعاد والبعث بقياس الأولى بين أفعال الله سبحانه وتعالى وصفاته: هو استدلاله بالنشأة الأولى -أي ببداية الخلق على إعادته مرة أخرى من باب أولى- أي أن الله طالما خلق المخلوقات من بعد عدم وهو أعظم من مجرد إعادتهم بعد موتهم فهو قادر على إعادتهم، فالإعادة أهون وأيسر من بداية الخلق.

فكما قال الله تعالى: وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ]الروم:27[، فهنا أهون وأيسر في القدرة، فإذا كان قادراً على خلق ما هو أكبر وأعظم فهو قادر على ما هو أدون وأقل منه من باب أولى، فهو قياس الأولى التمثيل والشمول على فعل الله سبحانه وتعالى في الشاهد على فعل ما هو أهون منه في الغائب من باب أولى.

ويمكن صياغة هذا في قياس التمثيل والشمول الأولوي:

أولاً قياس التمثيل الأولوي:

الأصل: خلق الله تعالى المخلوقات المشاهدة من بعد عدم، وهذا معروف في الحس (بديهة حسية).

الفرع: إعادة الخلق فقط، وهذا أهون وأيسر.

العلة الجامعة بينهما: هي قدرة الله سبحانه تعالى.

الحكم: إذا كانت قدرة الله سبحانه وتعالى على ما هو أعظم وهي قدرة على الخلق من العدم فإعادة الخلق وتعلقها بقدرة الله أهون وأيسر من باب أولى.

أما ثانياً قياس الشمول الأولوي -في نفس المثال-:
الله خلقهم وابتدأهم وأنشأهم من عدم.
وكل قادر على إنشاء وابتداء الخلق من العدم فهو قادر على إعادتهم.
إذاً: الله قادر على البعث وإعادة الخلق من باب أولى.
وهذا المثال هو نفس قوله سبحانه وتعالى: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ [الحج:5]، فهذه الآية تبين نفس الكلام، تبين قياس التمثيل والشمول الأولوي في أفعال الله سبحانه وتعالى وصفاته، فإذا كنتم تنكرون وتشكون بالبعث فأنا خلقتكم أيها الناس من بعد عدم من تراب ثم جعلتكم نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، حتى أبين لكم أن هذا الخلق من بعد عدم أعظم وأكبر من مجرد إعادتكم من بعد الموت، فقدرة الله المتعلقة بما هو أعظم في الخلق من بعد عدم ونشأتهم من نطفة ثم علقة ومضغة أعظم من مجرد الإعادة، فقدرة الله سبحانه وتعالى على الإعادة أيسر من باب أولى.
المثال الثالث:
ويدخل ضمن الاستدلال بالنشأة الأولى على الإعادة والبعث والميعاد أيضاً قوله تعالى: وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۞ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۞ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ [يس:78-80]، هذه الآية بينها ابن تيمية بتفصيلٍ في رسالة أصول الدين، لذلك سأبين هذا المثال بتفصيل:
هذه الآية من الآيات التي تدل على برهانية المقدمات المذكورة في الوحي، بل وقطعية ذلك، ويقينية ذلك، بل وكون الله سبحانه وتعالى قادرا على البيان بأحسن حجة وبرهان بإيجاز، واختصار، ووضوح الدلالة، وصحة البرهان أيضاً.
فهناك من أنكر البعث -يعني أن قصة هذه الآية هناك من أنكر البعث- فكان جواب الله سبحانه وتعالى قاطعاً وملزما بإيجاز واختصار.
أولاً في قوله " ونسِي خلْقَه " أي المنكر للبعث لو تبين خلق نفسه "وفي أنفسكم أفلا تبصرون" وبدء كونه وبدء هذا الخلَق، كيف خلق؟ هل خلق من عدم؟ هل خلق نفسه أم خلقه الله سبحانه وتعالى؟ فهو مخلوق من بعد عدم ومفتقر لمن خلقه! فاذا نظر في ذلك ولم ينس كيف تم خلقه لم ينكر البعث.
ثم ذكر المنكر للبعث شبهةً بعد ذلك فقال "من يحيِ الْعظَام وهي رميم" أي لا أحد يحيي العظام وهي رميم، لأن لكونها رميماً يمتنع إحياؤها، لماذا؟ لأنها أصبحت يابسة، وباردة، واليبس والبرودة منافية للحياة، فالعظام عندما تكون رميم تكون يابسة وباردة، واليبوسة والبرودة منافية للحياة التي أصل الحياة الحرارة والرطوبة، ولأن العظام التي أصبحت رميماً قد افترقت إلى أجزاء، واختلطت مع غيرها.

إذاً: الشبهة أنه لا يمكن أن تحيا العظام وهي رميم، لماذا؟
لشيئين:
الأول: لكون الرميم أصبح يابساً وبارداً، واليابس والبارد هذا منافي للحياة، لأن الحياة لابد أن يكون أصلها الحرارة والرطوبة
الثاني: وشيء آخر وهو أنها تفرقت إلى أجزاء واختلطت مع غيرها، فكيف يتم جمعها؟
فهو لكل هذه الشبهات نفى نفيا كلياً -امتناع الحياة- بعد كونها رميماً.
فكان الجواب قاطعاً من عدة وجوه، وكلها مبنية على قياس الأولى -سواء تمثيل أو شمول- ولكن قياساً على أفعال الله سبحانه وتعالى كما بيناه.
الوجه الأول:
بيان إمكان إحياء العظام التي أصبحت رميماً ببيان إمكان ما هو أبعد منها في الوجود، وأولى منها في الوجود مع قدرة الله سبحانه وتعالى على ما هو أولى منها في الوجود وأبعد في الوجود، فمتعلق القدرة بما هو أهون وأيسر من باب أولى، هذه القياس على قدرة الله سبحانه وتعالى في الشاهد على قدرة الله سبحانه وتعالى في الغائب.
لذا قال سبحانه: "قُلْ يحيِيها الَّذي أنشأَها أولَ مرة" وقد أنشأها من تراب، ثم نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، ثم كسا العظام لحماً، فكان هذا أولى في الوجود منه وقدرة الله سبحانه وتعالى أبلغ في تعلقها بما هو أقل منها كالإعادة، فكل عاقلٍ يعلم علماً يقينياً أن من قدر على هذا قدر على هذا من باب أولى، من قدر على الإحياء والإنشاء ابتداءً قادر على الإحياء والبعث فيما بعد، وأنه لو كان عاجزاً عن الثانية لعجز عن الأولى من باب أولى.
هذا هو الوجه الأول، يعني كما أنا خلقتكم يحييها الذي أنشأها أول مرة، كما أنا خلقتكم من البداية يمكن أن أحييها.
الوجه الثاني:
من الجواب على نفي إحياء العظام وهي رميم: بقوله: "وهو بِكُلِّ خلْقٍ عليم" فالخلق معلوم أنه مستلزم قدرة الخالق على مخلوقه وعلمه بتفاصيل خلقه، حتى الله سبحانه وتعالى حتى يخلق فلابد أن يكون له قدرة على مخلوقه، قدرة الخالق على المخلوق، بل وعلمه بتفاصيل خلقه، فهو عليم بالخلق الأول، وتفاصيله، ومواده، وصوره، وكذلك هو عليم بالخلق الثاني من باب أولى.
فكما أن الله سبحانه وتعالى علم هو الخالق الذي خلق الحياة وأنشأها في البداية فهو عليم بالخلق الثاني، فاذا كان الله سبحانه وتعالى تام العلم كامل القدرة كيف يتعذر عليه أن يحيي العظام وهي رميم؟ فهنا قياس علم الله سبحانه وتعالى بتفاصيل وصور النشأة الأولى في الشاهد على علم الله سبحانه وتعالى من باب أولى بتفاصيل ومواد وإحياء العظام وهي رميم.
فالوجه الأول: كان قياس قدرة الله سبحانه وتعالى على الشاهد وقدرة الله سبحانه وتعالى على الغائب، أما الوجه الثاني هو قياس علم الله سبحانه وتعالى بتفاصيل الشاهد على علم الله سبحانه وتعالى بتفاصيل الغائب من باب أولى.

وهذا الجواب وقياس علم الله سبحانه وتعالى في الشاهد على علمه في الغائب هو جواب على الشبهة السابقة، وهي قد تفترق أجزاء العظام، واختلطت بغيرها، فبين أنه على علم بتفاصيل ومواد وصور هذا كما هو في الشاهد كما هو في الغائب، فهذا بيان أيضاً تفصيلي للشبهة، وهذه براهين ومقدمات قطعية.

الوجه الثالث:

على نفي إحياء العظام وهي رميم وهذا الوجه حجة قاهرة وقطعية.

فمنكر البعث يقول: العظام إذا أصبحت رميماً عادت طبيعتها باردة يابسة والحياة كما بينا لابد أن تكون مادتها حارة، طبيعة حارة، وليست باردة، فأجاب على ذلك بجواب ملزم ومبهر في نفس الوقت يدل على عظمة الله سبحانه وتعالى، وإيجاز الأدلة القرآنية والسنية وقطعيتها، وأنها لا مثيل لها -فضلاً عن كون أدلة الفلاسفة والمتكلمين فاسدة أصلاً وباطلة ومخالفة للفطرة والعقل والوحي-.

فأجاب الله سبحانه وتعالى على هذه الشبهة السابقة بقوله تعالى: "الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ" فأخبر الله سبحانه وتعالى بإخراج هذا العنصر الذي في غاية الحرارة وهو النار واليبوسة من الشجر الأخضر الممتلئ بالرطوبة والبرودة.

نحن قلنا إن اليبوسة والبرودة في مقابل أو ضد الرطوبة والبرودة، فأخرج النار التي موجود فيها الحرارة واليبوسة من الشجر الأخضر الممتلئ بالرطوبة والبرودة، والذي يخرج الشيء من ضده وكان قادراً على ذلك -وهذا عظيم- فهو يعيد إحياء العظام وهي رميم من باب أولى، لأن هذا أهون وأيسر من خلق الشيء من ضده، كما في إخراج النار شديدة الحرارة واليبوسة من الشجر الأخضر المليء بالرطوبة والبرودة.

إذاً إحياء العظام وهي رميم أيسر من ذلك لأن إخراج النار الحارة اليابسة من البارد الرطب أبلغ في منافاة الحياة من اجتماع اليبوسة والبرودة كما في إحياء العظام وهي رميم، لأن اجتماع الحرارة والرطوبة أيسر من اجتماع الحرارة واليبوسة.

وخلاصة ما نريد بيانه: أن تحويل الشجر الأخضر إلى نار أبلغ في المنافاة، لأن النار ذات حرارة ويبوسة ومع ذلك خرجت من ضده وهي الرطوبة والبرودة الذي هو الشجر الأخضر، فمن أخرج الشيء من ضده كان أهون عليه في خلق وإخراج العظام الرميم إلى الحياة من باب أولى.

لذا قال ابن تيمية: فالقادر على أن يخلق من الشجر الأخضر ناراً أولي بالقدرة أن يخلق من التراب حيواناً، فإن هذا معتاد.

ثم قال تعالى بعد هذه الآيات: أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ [يس:81]، فهذا معلوم بالبداهة عند المخاطب فالذي أبدع السماوات والأرض على جلالتهما، وعظم شأنهما، وكبر أجسامهما، وسعتهما، وعجيب خلقتهما، أقدر على أن يحيي العظام هي رميم، فيرجعها إلى حالتها الأولى من باب أولى، والمقصود أن هذه الأمثلة الآن من باب قياس التمثيل الأولوي المتعلق بصفات الله سبحانه وتعالى وأفعاله -بما يفعله في الشاهد على ما يفعله في الغائب-.

المثال الرابع:

ونفس المثال في قوله تعالى: وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ۝ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ۝ أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا ۝ يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ وَتَظُنُّونَ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا [الإسراء:49-52]، فهنا أيضاً إنكار البعث كما حكا قولهم ربنا تبارك وتعالى: "وقَالُوا أَإِذَا كُنا عظَاما ورفَاتا أَإِنا لَمبعوثُونَ خلْقًا جديدا" فهنا إنكار منهم للبعث، فكان الجواب منه سبحانه وتعالى من وجهين:

الوجه الأول: بإلزامهم أنه أولاً الخالق، ثم يقيس كونه خلقهم وبدأهم من عدم على إعادتهم، فقال إن كنتم تزعمون أنه لا خالق لكم ولا رب فهل كنتم خلقاً لا يصيبه تعب كالحجارة والحديد وما هو أكبر، فإن قلتم لنا رب خلقنا فهذه النشأة التي لا تقبل البقاء من تعب ومرض ونحو ذلك ولم يجعلنا حجارة ولا حديداً هنا قد قامت عليكم الحجة بإقراركم أن الله هو الخالق لكم من بعد عدم، فهو الذي خلقكم على هذه النشأة وهذه الصفة الخاصة، فما الذي يحول بين خالقكم ومنشئكم وإعادتكم خلقاً جديداً؟ فهنا يريد إلزامهم "الأول" أنه هو الخالق، أنتم تتعبون وتمرضون وهكذا، فلماذا لم تكونوا حديداً أو حجارةً؟ فقال الله سبحانه وتعالى الذي خلقنا في هذه النشأة! إذاً ألزمهم، إذاً أنتم أقررتم أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق، ثم نلزمهم بعد ذلك طالما أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق، فما الذي يحول بين خالقكم ومنشئكم وإعادتكم خلقاً جديداً؟

الوجه الثاني: بأسلوب مختلف، أنكم لو كنتم من حجارة أصلاً أو حديداً، أو خلقاً أكبر منهما، لكان قادراً على أن ينفيكم، ويحيلكم أو يحيل ذواتكم، وينقلها من حالٍ إلى حال، ومن قدر على التصرف بهذه الأجسام مع صلابتها وشدتها بالإفناء والإحالة ونلقها من حال إلى حال فما يعجزه عن التصرف فيما هو دونها؟ بإفنائها وإحالتها ونقلها من حال إلى حال؟

فكانت شبهتهم من الذي أعادنا إذا استحالت أجسامنا وفنيت؟ فأجابهم الله سبحانه وتعالى قل الذي فطركم أول مرة، الذي خلقكم أول مرة، فكان نفس الشبهة السابقة، من يحي العظام وهي رميم؟ فهنا قياس الأولى التمثيل أو الشمول في صفات الله سبحانه وتعالى وأفعاله، فمن كان قادراً على هذا الإفناء والاستحالة فكان قادراً من باب أولى على إعادتها وبعثها.

ولما كان هذا الإلزام لا محيد عنه تعللوا بشيء آخر قالوا: "متى هو؟" فالله سبحانه وتعالى ألزمهم، فقالوا: "متى هو؟" متى يحصل ذلك؟ فأجابهم: "عسى أن يكون قريباً".

ونفس المثال السابق، كل ذلك أمثلة تبين قياس التمثيل والشمول الأولوي في صفات الله سبحانه وتعالى وأفعاله.

المثال الخامس:

قال تعالى: أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ۝ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَى ۝ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى ۝ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ۝ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَى]القيامة:36-

فهنا أن الله تعالى حكمته وقدرته تقتضي ألا يترك الإنسان مهملاً ومعطلاً عن الأمر والنهي والثواب والعقاب، فإن نقله من مني، ومن المني إلى العلقة ثم إلى المضغة وهكذا فإن الله سبحانه وتعالى حكمته غاية الإحكام وأخرج هذا الإنسان على هذا الشكل والصورة التي هي أتم صورة وأحسن الأشكال، فكيف يعجز عن إعادته وإنشائه وبعثه من بعد عدم؟

فهذا هو قياس الأولى، فهذا نفس ما تحدثنا عنه من قبل، قدرة الله سبحانه وتعالى على الخلق والإتقان والإحكام وتشكيل صورة الإنسان في أحسن الأشكال، فمن كان قداراً على كل هذا الإتقان والإحكام فهو قادر من باب أولى على ما هو دون ذلك، وهو مجرد إعادتهم وبعثهم فقط، كما بين ابن القيم رحمه الله: فاحتج سبحانه على أنه لا يترك الإنسان مهملا معطلا عن الأمر والنهي والثواب والعقاب وأن حكمته وقدرته تأبى ذلك فإن من نقله من نطفة مني إلى العلقة ثم إلى المضغة ثم خلقه وشق سمعه وبصره وركب فيه الحواس والقوى والعظام والمنافع والأعصاب والرباطات التي هي أسره وأتقن خلقه وأحكمه غاية الإحكام وأخرجه على هذا الشكل والصورة التي هي أتم الصور وأحسن الأشكال كيف يعجز عن إعادته وإنشائه مرة ثانية أم كيف تقتضي حكمته وعنايته به أن يتركه سدى فلا يليق ذلك بحكمته ولا تعجز عنه قدرته.

فانظر إلى هذا الحجاج العجيب بالقول الوجيز الذي لا يكون أوجز منه والبيان الجليل الذي لا يتوهم أوضح منه ومأخذه القريب الذي لا تقع الظنون على أقرب منه.]الصواعق المرسلة:2/481[.

فكل هذه الأمثلة على إمكان وقوع البعث بعد الموت، والمقصود منها أنها أمثلة على قياس الشمول والتمثيل الأولوي، بين صفات الله سبحانه وتعالى وأفعاله فقط، وليس بين الخالق والمخلوق، كما سيأتي بيان ذلك.

الآن نأتي على:

ثانيا: قياس التمثيل والشمول المساوي والأولوي بين الخالق والمخلوق

الآن نأتي على قياس التمثيل والشمول المساوي والأولوي بين الخالق والمخلوق، هنا يصح قياس التمثيل والشمول الأولوي، ويمنع من قياس الشمول والتمثيل المساوي، فهو ممتنع ومحرم بل هو من التمثيل والشرك بالله سبحانه وتعالى سواء كان قياس تمثيل أو شمول ، وهو المنفي في قوله تعالى: "ليس كمثله شيء"، وعلى هذا يحمل كلام السلف وأقوالهم في المنع من القياس في العقيدة والتوحيد، فهذا هو القياس المساوي سواء كان شمولا أو تمثيلا مبني على نوع تماثل بين الأصل والفرع، فهذا هو القياس المنفي، فلما نفي التماثل فيما بين الله سبحانه وتعالى وبين خلقه كان ذلك دليلا على منع هذا القياس في حقه تعالى، بل إن ذلك من الشرك بالله لأنه يتضمن التسوية بين الله سبحانه وتعالى ومخلوقاته، فمن حكم على القدر المشترك أو المعنى المشترك أو العلة الجامعة الذي هو الحد الأوسط لقياس الشمول -كما بينت من قبل- بحكم يتناول الله سبحانه وتعالى ومخلوقاته كان بين أحد أمرين:

وهذا من أبطل الباطل، سواء ذلك أو ذاك، فالمثال الأول يجعلون الله سبحانه وتعالى كالمخلوقات، وهي الأصل، وهذا هو الجواب على الأخ اسمه خالد، لما سأل عن قياس التمثيل أو قياس الشمول عند المتكلمين في صفة النزول، فهنا سنمثل ذلك في القياس الباطل المساوي- قياس التمثيل أو الشمول المساوي، فهنا جعلوا الله سبحانه وتعالى كالمخلوقات، فالمخلوقات هي الأصل، والله تعالى هو الفرع - والعياذ بالله-، وعلة الحكم الجامعة بينهما مثلاً -مثلاً- صفة النزول، إذاً: الحكم أنه يلزم من نزول الخالق ما يلزم من نزول المخلوق، فيلزم من نزول الخالق الحلول في مخلوقاته، والدخول في السماء، ويحتاج إلى الجاذبية، والانتقال من المكان، ويفرغ منه إلى المكان الذي انتقل إليه، وغير ذلك إلى آخر سلسلة اللوازم الفاسدة، وهذا طبعاً منفي، كل ذلك ننفيه عن الله سبحانه وتعالى، ولا نقول أصلاً بقياس التمثيل والشمول المساوي.

وهكذا لو جعلوا المخلوقات مثل الله سبحانه وتعالى، فالأصل: الله سبحانه وتعالى، والفرع: المخلوقات.... ولا يوجد علة جامعة بينهما، يعني لا يوجد علة جامعة بين الخالق لأنه هو الغني بذاته، وقائم بنفسه ولا يمكن أن يجتمع الكامل مع الناقص، ولا الغني بذاته مع المفتقر بذاته الفقير الناقص، وإلا لزم الجمع بين النقيضين: الكمال والنقص، فهذا ممتنع في بداهة العقول كما هو معلوم.

إذاً استعمال قياس الشمول قائم على إثبات قضية كلية تعم المقيس والمقيس عليه، وهي ما يسمى العلة في قياس التمثيل، وتسمى الحد الأوسط في قياس الشمول، وقد بينت ذلك بأمثلة، وهذه القضية الكلية التي يبنى عليها القياس لا يمكن إثباتها بيقين في باب التوحيد، لماذا؟ للعلم بوجود الفارق بين المقيس والمقيس عليه، فالعقل هو الذي يجمع بين المتماثلات -كما نعلم- ويفرق بين المختلفات، كما هو الحال في هذا الموضوع، فهناك فرق بين المقِيس والمقيس عليه، لا يوجد بينهما علة جامعة حتى يحكم العقل على الشيء بما يحكم على غيره بناءً على جامع بينهما، لأن الله سبحانه وتعالى لا يوجد جامع بينه وبين المخلوق.

قد بينا أن قياس التمثيل والشمول المساوي بين الخالق والمخلوق ممتنع لماذا؟ لأنه شرك بالله سبحانه وتعالى في حقيقة الأمر، أما قياس التمثيل والشمول الأولوي فيجوز استعماله في حق الله تعالى.

وحقيقة قياس الأولى يمكن أن نبينها من خلال وجهين:

الوجه الأول:

أن كل كمال مطلق ممدوح لنفسه ثبت للممكن أو المحدث المخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه فالخالق أولى به، فالحديث هنا عن الكمال المطلق، كي نحترز بذلك عن الكمال النسبي، فانه يستلزم النقص، وهو ما كان كمالاً للمخلوق ولكنه نقص بالنسبة إلى الخالق، لماذا؟ لاستلزامه نقصاً، فهو كمال من وجه دون وجه.

مثال: الأكل والشرب، فان الصحيح الذي يشتهي الأكل والشرب من الحيوان أكمل من المريض الذي لا يشتهي الأكل والشرب، لماذا؟ لأن قوامه أصلا بالأكل والشرب، فهذا الكمال للمخلوق في الحقيقة ليس كمالاً مطلقاً، بل هو كمالٌ نسبي، بالنسبة للمخلوق، لأنه يستلزم نقصاً كاستلزامه لحاجة المخلوق للأكل والشرب، وهو مستلزم أيضاً لخروج شيء من الفضلات من الإنسان، وهذا نقص يتنزه الله سبحانه وتعالى عنه، فلا يثبت له مثل هذا الكمال النسبي، لأنه نقص في الحقيقة.

إنما الحديث عن الكمال المطلق، الممدوح لنفسه، الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه، والمقصود بالكمال المطلق هو الكمال الذي لا نقص فيه من جهة ذاته، أي هذه الصفة -حتى تكون كمالاً مطلقاً- لم تقتضي شيئاً -في نفسها- يمنع الله سبحانه وتعالى من الاتصاف بها، لأنها لا تقتضي في ذاتها... يعني لا نقص فيها بوجه من الوجوه في ذاتها.

لذا كل ما جاز أن يتصف الله سبحانه وتعالى به من صفات الكمال المطلق الذي نتحدث عنه وجب أن يتصف الله سبحانه وتعالى بها.

وفي ذلك في هذا المعنى مسألة الكمال أن كل كمال مطلق ثبت للممكن أو المحدث أو المخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه فالخالق أولى بها يقول ابن تيمية في ذلك: الحياة، صفة الحياة، فصفة الحياة من حيث هي هي مع قطع النظر عن تعيين الموصوف بها صفة كمال، وكذلك العلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، والفعل، ونحو ذلك، وما كان صفة كمال فهو سبحانه أحق أن يتصف به من المخلوق من باب أولى، فلو لم يتصف به مع اتصاف المخلوق به لكان المخلوق أكمل منه، ومعنى ذلك أنه هناك صفاتاً كاملةً كمالاً مطلقاً في ذاتها بقطع النظر عن الإضافة للموصوف سواء الخالق أو المخلوق، كيف ذلك؟حتى نفهم صفات الكمال المطلق أو ما يطلق عليه الكمال الذاتي وهو الكمال المطلق لا بد من فهم أنواع اللزوم في كل صفة من الصفات لهما نوعان من اللزوم، نحن سنتحدث على نوع منها لتعلقه بهذه المسألة، اللازم الذي سنتحدث عنه للصفة: لازم يلزم الصفة ذاتها من حيث هي هي، الصفة من حيث هي لا تكون إلا بلوازمها، وسأعطي أمثلة كثيرة تبين على ذلك، الصفة من حيث هي لا تكون إلا بلوازمها التي لا تنفك عنها، وهذا اللزوم لا ينفك عنها بغض النظر عن إضافتها للموصوف، سواء كان الخالق أو المخلوق، فهي تلزم الصفة في المعنى العام الموجود في الذهن، الذي لا يكون للصفة معنى في الذهن إلا به.

فمن ضمن هذه الصفات مثلاً:

صفة الحياة:

من لوازم صفة الحياة التي لا تنفك عنها فهي من حقيقتها: الفعل والإدراك، فإن الفعل والإدراك لازم للحياة، لا تنفك عنها، بمعنى أنها من حقيقة معنى الحياة، فإن كل حي فعال مدرك ولا بد، وإلا فما معنى أصلاً صفة الحياة؟فنفي الإدراك والفعل نفي لحقيقة الحياة لأنها من لوازم صفة الحياة وذاتها وماهيتها ولا تنفك عنها، وإن انتفت انتفت صفة الحياة نفسها، وكون الفعل والإدراك من لوازم صفة الحياة فهذا لا يستلزم نقصاً في ذات الصفة، فهذا هو معنى الكمال المطلق، أو الكمال الذاتي الذي سيتصف به كلاً من الخالق والمخلوق.

نحن نقول إن كل صفة كمال لا يوجد فيها نقص بوجه من الوجوه يتصف بها المخلوق فالله سبحانه وتعالى متصف بها، فهذا ما نتحدث عنه، صفة الحياة مثلاً في ذاتها ونفسها ومن لوازمها التي لا تنفك عنها الفعل والإدراك، ومع ذلك "الفعل والإدراك" لا يستلزم نقصاً في صفة الحياة، بل هي كمال في ذاتها، فاللازم الذي لا ينفك عنها لا يلزم منه أي نقص أصلاً، لذلك هي كمال مطلق، أو كمال ذاتي، ولا نقص فيها بوجه من الوجوه.

مثال آخر: صفة السمع:
من لوازم صفة السمع إدراك المسموعات، وهذه حقيقة السمع أصلاً، فهي من لوازمها الذاتية، فإذا نفينا إدراك المسموعات عن صفة السمع فقد نفينا حقيقة صفة السمع أصلاً، وكون صفة السمع من لوازمها التي لا تنفك عنها إدراك المسموعات هذا لا يستلزم أي نقص، بل هي صفة كمال في ذاتها لا نقص فيها بوجه من الوجوه، إذا هي كمال مطلق.
مثال آخر: صفة البصر:
من اللوازم التي لا تنفك عنها وهي من حقيقتها وماهيتها وذاتيتها إدراك المبصرات، فهذا من اللوازم التي تلزم الصفة في ذاتها، أي من حيث هي، قبل إضافتها إلى الخالق والمخلوق، فإذا نفينا إدراك المبصرات عن صفة البصر فقد نفينا الصفة في ذاتها أصلاً، ولا يلزم من كون إدراك المبصرات لازم لصفة البصر أي نقص، بل هي كمال في ذاتها ولا نقص فيها بوجه من الوجوه، لذا هي من الكمال المطلق.
فهذه أمثلة، كل ذلك أمثلة على الكمال المطلق الذي نقول فيه: كل كمال مطلق ثبت للمخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه فالخالق أولى به، فهذه أمثلة على ذلك.
وأيضاً صفة العلم:
من لوازمها كشف المعلومات، أي يتأتى بها كشف المعلومات، فهذه هي حقيقة أصلاً صفة العلم، وإذا انتفت انتفت الصفة في ذاتها، وهذا لا يلزم منه نقصاً في ذاته، بل هي كمال في ذاتها لا نقص فيها بوجه من الوجوه.
وأيضاً صفة العلو والاستواء:
من لوازمها التي لا تنفك عنها أن العالي فوق السافل، وهذا اللازم في الصفة هو حق، ولا يجوز أن ينفك عنها، وإذا انتفت أصلاً -انتفى عنها هذا الازم العالي فوق السافل- انتفت الصفة بذاتها، وإثبات هذا الازم هو حقيقة الصفة، العلو أو الاستواء، وهذا الازم لا يستلزم أي نقص، لذا هي صفة كمال في ذاتها، لا نقص فيها بوجه من الوجوه.
وأيضاً صفة الإرادة :
من لوازمها التي لا تنفك عنها أنها صفة يتأتى بها الترجيح بين شيئين، فالإرادة هي تخصيص أو ترجيح بين شيئين، ولا يلزم نقصاً أيضاً من ذلك، فهي كمال في ذاتها، لا نقص فيها بوجه من الوجوه.
فكل ذلك من الأمثلة على الكمال المطلق الذي لا نقص فيها بوجه من الوجوه والتي يتصف بها المخلوق فبالتالي طالما هي كمال في ذاتها ولا نقص فيها بوجه من الوجوه فالخالق أولى بالاتصاف بها، لأنه أصلاً هو واهب هذا الكمال.
أيضاً صفة القدرة:
ما يتأتى به إيجاد الشيء من بعد عدم، وهذا من لوازمها أيضاً ولا تنفك عنها، يعني معنى القدرة هي إيجاد الشيء من بعد عدم، ولا يستلزم ذلك نقصاً، بل هي كمال في ذاتها ولا نقص فيها بوجه من الوجوه، فكل ذلك أمثلة على ما قلناه.

المقصود أن هذا هو الكمال المطلق الذي لا نقص فيه بوجه من الوجوه من جهة ذاته، فهذا الكمال الذي ثبت للمخلوق ولا نقص فيه بوجه من الوجوه فهو كمال للموجود في ذاته، غير مستلزم للعدم، فالواجب: لله سبحانه وتعالى القديم أولى به، وهذا هو قياس التمثيل الأولوي، وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق المربوب المعلول فإنما استفاده من خالقه، فهذا كلام ابن تيمية في رسالة أصول الدين، وأنا ضربت كل هذه الأمثلة حتى نبين بها كلام ومقصود ابن تيمية، فالله أحق بالأمور الوجودية من كل موجود، لأن الصفات أصلاً دليل الوجود وكلما اتصف بالصفات الكمالية التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه كان أحق بالوجود وأفضل أنواع الوجود، لأنه الغني بذاته والقيوم بنفسه بصفاته وأفعاله، فوجوده من ذاته، وصفاته من ذاته، وأفعاله من ذاته.

إذاً قد بينا قياس الأولى فيما بين الخالق والمخلوق، من جهة الإثبات، من جهة كل كمال ثبت للمخلوق فالخالق أولى به.

الوجه الثاني:

من جهة النفي، أي أن كل نقص وعيب في نفسه إذا وجِد نفي هذا العيب والنقص عن المخلوقات والممكنات المحدثة فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى، والمقصود بما كان نقصاً وعيباً في نفسه ما لا كمال فيه وهو ما يتضمن سلب الكمال عن ذلك المخلوق -أي ما يتنزه عنه المخلوق لكمال وجوده- فالخالق أولى به.

بناء على ذلك: الخالق أحق بالأمور الوجودية من ذلك.

وسنأتي بأمثلة على قياس الأولى بين الخالق والمخلوق من جهة النفي لا الإثبات، أي كل نقص وعيب في نفسه منزه عنه المخلوق فالخالق أولى بالتنزيه عنه.

المثال الأول:

هو ما ذكره ابن تيمية في رسالة أصول الدين من تنزيه الله سبحانه وتعالى عما زعمه النصارى والفلاسفة من الولادة، وأن له ولد، والملائكة بنات الله، ففي الوحي استخدام لقياس الأولى الشمولي والتمثيلي في نفي وتنزيه الله سبحانه وتعالى عن هذا النقص، فمضمون ذلك: إن كنتم تنزهون أنفسكم عن البنات وتكرهونها وتستحيون من إضافتها لأنفسكم -مع أن هذا هو الواقع يعني لا محالة أنكم ستخلفون البنات- ومع ذلك يتنزهون عن أنفسهم وينفونها عن أنفسهم، فالله أحق بنفي كل هذه المكرهات والمنقصات منهم من باب أولى، لأن هذا هو الغني بذاته، وكماله ووجوده من ذاته.

إذاً: كل نقص في نفسه منزه عنه المخلوق فيجب نفيه عن الله سبحانه وتعالى بطريق أولى، أو بقياس الأولى، ومن هنا نفهم الآيات التي ذكرها ابن تيمية عن زعمهم أن الملائكة بنات الله والجواب عليها، مثل قوله تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ ۞ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۞ أَوَمَنْ يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ۞ وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف:16-19]،

معذرة ولكني تعبت من الكلام ولكن بإذن الله سأحاول إنهاء كل ما أورده في ذلك حتى يكون سهلاً ويسيراً على الإخوة والأخوات.

فهنا في هذه الآية احتج الله سبحانه وتعالى على الذين جعلوا لله سبحانه وتعالى البنات من وجهين:
الوجه الأول: بأن أحدهم لا يرضى بالبنات، وإذا بشر بالأنثى حصل له الحزن والكآبة ما ظهر منه السواد على وجهه، فإذا كان أحدهم لا يرضى بالإناث بنات فكيف تجعلونها لله سبحانه وتعالى؟ فكل نقص أو عيب تنزهونه عن أنفسكم وأنتم مخلوقات فالله تعالى المتصف بالكمال المطلق أولى بالتنزيه عنه ونفيه عنه، فهنا قياس الأولى أيضاً.
الوجه الثاني: أن الله سبحانه وتعالى احتج عليهم بانه ضعف هذا الجنس الذي جعلوه له -وهو البنات- وأنه أنقص الجنسين من الذكر والأنثى، فالأنثى أنقص من الرجل، واستدل بذلك بأنها تحتاج في كمالها إلى الحلية كما في قوله تعالى الصادق، فأشار بنشأتهم في الحلية إلى أنهن ناقصات، فيحتجن إلى حلية يكملن بها، والحلية أيضاً من التزيين لمن يفترشهن ويطئهن، وأيضاً معناها -معنى الحلية- ومعاني الحلية كثيرة، منها: التزيين لمن يفترشهن ويطئهن، وأيضاً معناها أنهن لا يثبتن في الحرب، وأيضاً معناها أنهن عييات فلا تبين الحجة والبرهان وقت الخصومة، أي وقت الخصومة تستعمل العاطفة، لا الحجة والبرهان والعقل، فكل هذه المعاني داخلة في الحلية التي تدل على الضعف والعجز كما بين ابن القيم، فكل هذه الأشياء التي تكون فيها نقص وعيب لله سبحانه وتعالى فالله سبحانه وتعالى أولى بالتنزيه عنها.
لذا قال ابن تيمية في رسالة أصول الدين: فبين سبحانه: أن الرب الخالق أولي بأن ينزه عن الأمور الناقصة منكم، فكيف تجعلون له ما تكرهون أن يكون لكم، وتستحيون من إضافته إليكم، مع أن ذلك واقع لا محالة، ولا تنزهونه عن ذلك وتنفونه عنه، وهو أحق بنفي المكروهات المنقصات منكم؟". فهذا أيضاً قياس الأولى.
وقريب من هذا الزعم الباطل إضافة ونسبة الولد إلى الله سبحانه وتعالى، كما زعم مشركو العرب والنصارى، قال تعالى: مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ]المائدة:75[، فبين الله سبحانه وتعالى الحجة والبرهان على ذلك من وجهين، يعني إبطال ألوهية المسيح وأم المسيح من وجهين:
الوجه الأول:
حاجتهما إلى الطعام والشراب، وضعف البنية عن القيام بالنفس، يعني لن يستطيعوا أن يقوموا بنفسهم، بل محتاجون إلى ما يقيم أجسادهم من الغذاء والشراب، يعني محتاجين للغذاء والشراب، فالاحتياج هنا إلى الغير، والمحتاج إلى الغير لا يكون إلهاً، فمن لوازم الإله أن يكون غنياً بذاته.
الوجه الثاني:
أن الذي يأكل الطعام يكون منه ما يكون من الإنسان من الفضلات والقاذورات التي يستحي الإنسان من نفسه وغيره حالة انفصالها عنه، بل ويستحيي من التصريح بذكرها أصلاً.

لذا عبر الله سبحانه وتعالى بلازمها من الأكل والطعام الذي ينتقل الذهن منه إلى ما يلزمه، والشاهد من ذلك بعد كل هذه النقائص: كيف يليق بالله سبحانه وتعالى أن يتخذ صاحبةً وولداً من هذا الجنس، وإن كان -وهذا تنزل- يليق به ذلك -أي اتخاذ الصاحبة والولد- أو يمكن لكمالٍ ما: لكان الأولى به أن يكون من جنسٍ لا يأكل ولا يشرب ولا يكون منه الفضلات والقاذورات التي تستحيون من التصريح بها! فهنا أيضاً استخدام قياس الأولى.

المثال الثاني:

والمثال الثاني الذي ذكره ابن تيمية -من جهة نفي النقائص عن المخلوق وبالتالي هو أولى بالنفي والتنزيه عنه الخالق الله سبحانه وتعالى- في توحيد العبادة، قال ابن تيمية: فبين سبحانه أن المخلوق لا يكون مملوكه شريكه في ماله حتى يخاف مملوكه كما يخاف نظيره، بل تمتنعون أن يكون المملوك لكم نظيراً فكيف ترضون أن تجعلوا ما هو مخلوقي ومملوكي شريكاً لي، يدعي كما أدعى وأعبد١ كما كانوا يقولون في تلبيتهم: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك، إلا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك. [درء التعارض:1/37].

فبين الله سبحانه وتعالى في هذه الآية أن المخلوق لا يكون مملوكه شريكاً له في ماله ويمتنع عن ذلك، ولا يرضى بذلك، ولا يرضى أن يكون المملوك نظيراً له، فكيف ترضون أن تجعلوا ما هو مخلوق ومملوك لله شريكاً له يدعى ويعبد كما أدعى وأعبد١ كما كانوا يزعمون ذلك في قولهم لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إلا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك.

فهذا تناقض فضلاً عن بيان بطلانه، يقولون: "لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك إلا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك" فهذا تناقض، فإنه نقص، فكما أنكم لا ترضون، وتنزهون أنفسكم عن ذلك، وتمنعونه، فالله سبحانه وتعالى أولى بالتنزيه عن النقص والعيب.

فهذه الأمثلة التي ذكرها ابن تيمية في رسالته، وحتى نبين يعني بيناها بالتفصيل، وبينا أقسام قياس التمثيل الشمول المساوي والأولى، وما هو الذي يصح منه في الإلهيات، وما لا يصح، وبينت متعلقات هذه الأنواع، قياس الشمول والتمثيل المساوي والأولوي، ،إن كان هناك متعلقات متعلقة بصفات الله سبحانه وتعالى وأفعاله ففي هذه الحالة يصح استعمال قياس الأولى، قياس التمثيل والشمول المساوي والأولى في صفات الله سبحانه وتعالى وأفعاله كما بينت بأمثلة كثيرة يعني.

وإن كان متعلق القياس تمثيل وشمول بين الخالق والمخلوق فيستعمل قياس الأولى فقط، ويمتنع استعمال قياس الشمول والتمثيل المساوي، لأنه شرك بالله سبحانه وتعالى وهذا هو ما يستعمله الفلاسفة والمتكلمين في حق الله ثم يزعمون أنهم ينزهون الله سبحانه وتعالى عنه، وهو أصلاً عندنا ممتنع في حق الله سبحانه وتعالى.

وأخيراً يعني سنتحدث عن الفرق بين الذهني والإمكان الخارجي.
الأمر الثالث: الإمكان الخارجي والإمكان الذهني.
وقد تعمدت جعل هذا في نهاية بيان الأدلة العقلية كما سبق حتى تفهمون الأمثلة حق فهم، ومن ثم تفهمون أن ما نعتمد عليه أو ما اعتمد عليه الوحي من ضرب أمثلة عقلية يقينية وقطعية الدلالة على المطلوب، وأنها براهين ومقدمات ونتائج يقينية، وأن الوحي أعتمد في كل هذه الأمثلة على الإمكان الخارجي، لا الإمكان الذهني، فكل الأمثلة المضروبة اعتمد الله سبحانه وتعالى في الوحي اعتمد على الإمكان الخارجي لا الإمكان الذهني.
كيف ذلك؟
الإمكان الخارجي: هو العلم بوجود الشيء في الخارج بنفسه، أو وجود مثلٍ أو نظيرٍ له، أو وجود ما هو أولى منه في الوجود، وهو ما استعمله القرآن في كل الأمثلة التي ذكرناها، إما بقياس الشمول والتمثيل المساوي حتى استدل الوحي بوجود النظير وبالتالي إمكان وجوده هو الآخر، كما في قوله تعالى: يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ]الروم:19[، فهنا استدل بنظير الشيء، فكما أن الله قادر على إحياء الأرض فهو قادر على إحياء البعث لأنهما من جنس واحد، ونظير واحد، والاعتماد على قدرة الله سبحانه وتعالى على هذا وهذا يدل على إمكان الوقوع وليس مجرد الإمكان العقلي الذهني فقط! وهذا هو مقصود ابن تيمية عندما قال: الإنسان يعلم الإمكان الخارجي: تارة بعلمه بوجود الشيء، وتارة بعلمه بوجود نظيره، وتارة بعلمه بوجود ما الشيء أولي بالوجود منه -وهو قياس الأولى الذي بينته بالأمثلة الكثيرة- فإن وجود الشيء دليل علي أن ما هو دونه أولى بالإمكان منه، ثم إنه إذا تبين كون الشيء ممكناً -وهنا الشاهد من كلام ابن تيمية- فلا بد من بيان قدرة الرب عليه، وإلا فمجرد العلم بإمكانه لا يكفي في إمكان وقوعه، إن لم يعلم قدرة الرب على ذلك]درء التعارض:1/32[.
وقد أعطيت أمثلة كثيرة على قياس التمثيل والشمول المساوي والأولوي بين أفعال الله سبحانه وتعالى وصفاته، وأمثلة على قياس التمثيل والشمول الأولوي في حق الخالق عندما يكون القياس بين الخالق والمخلوق.
وكل هذه الأمثلة تقوم على الإمكان الخارجي مع بيان قدرة الله سبحانه وتعالى على ذلك.
أما استدلال المتكلمين على المعاد والبعث أو نحو ذلك هو استدلال بالإمكان الذهني، وهو -الإمكان الذهني- عدم العلم بالامتناع، عدم العلم بامتناع الشيء، ومعلوم أصلاً أن عدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالإمكان الخارجي الذي بيناه، فأهل الكلام استدلوا على المعاد فقالوا: إنه ممكن من وجهين، الوجه الأول: "لأنه لو قُدر وجوده لم يلزم من تقدير وجوده محال" وهذا هو الذي سأبينه يعني، قالوا أهل الكلام استدلوا على المعاد من وجهين:
الوجه الأول: "لأنه لو قُدر وجوده لم يلزم من تقدير وجوده محال" يعني لا يوجد محال إذا وجد، يعني البعث لو وجد لا يوجد من تقدر وفرض وجوده في الذهن محال، ولكن من أين أصلاً ومن أين يعلم أنه لا يلزم من تقدير وجوده محال؟! هذه قضية كلية سالبة، فلابد من العلم بعموم هذا النفي، فيحتاج أصلاً إلى دليل على ذلك النفي العام، وليس موجوداً أي دليل على ذلك، هذا أولاً.

ثانياً: أقصى ما يدل عليه الإمكان الذهني -والذي هو مجرد فرضٍ وتصورٍ للشيء في الذهن فقط- هو عدم العلم بالامتناع، يعني إن أقصى ما يدل عليه -الإمكان الذهني- هو عدم العلم بالامتناع، فحتى الشيء في الذهن غير معلوم الامتناع أصلاً، فهو عدم علمٍ فقط، لكن غير معلوم الامتناع، لا يقال هو معلوم الامتناع، لا، ولا يقال هو معلوم الإمكان أصلاً، بل يعني هم يعتبروا لا أدرية في ذلك، فلا يحكمون بالامتناع ولا يحكمون بالإمكان الخارجي، لأن الحكم بالامتناع على الشيء يحتاج إلى دليل، حتى نحكم بامتناع تحقق الشيء مثلاً في الواقع يحتاج إلى دليل بالامتناع، والحكم على الشيء بالإمكان الخارجي أيضاً يحتاج إلى دليل الإمكان الخارجي، كما بينا بالأدلة الكثيرة بالأقيسة والأدلة الكثيرة في الكتاب والسنة، فهذه أدلة الإمكان الخارجي، وإمكان الوقوع، إما بوجود الشيء، أو بوجود النظير، أو بوجود ما هو أولى منه بالوجود، كما سبق بيانه بالقياس التمثيل والشمول المساوي والأولوي بحق الله سبحانه وتعالى.

وأنا تعبت جداً يا إخوة، فأرجو أن أكون قد وفقت في بيان هذه المسألة المهمة، وهي كون البراهين والآيات والأدلة من الوحي "كتاباً وسنةً" هي براهين وحجج ومقدمات قطعية، يقينية، رغم إيجاز هذه الأدلة واختصارها، بأسلوبٍ عذبٍ وجميلٍ كما بينا في الادلة العقلية.

وجزاكم الله خيراً.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.





الشيخ أحمد التركي

أقوال العلماء في الأخذ من الحاجبين للمتزوجة

ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه لا حرج على المرأة المتزوجة أن تأخذ من شعر حاجبيها إذا كان غرضها التزين لزوجها.واستدلوا على ذلك بأن تزين الزوجة لزوجها أمر مقصود ومشروع ؛ لما فيه من دوام الألفة والمحبة وزيادة المودة التي تعود على الأسرة بالسعادة.كما استدلوا بالأثر الذي يرويه الإمام عبد الرزاق في "المصنف" (3/146): عن امرأة أبي إسحاق أنها دخلت على عائشة رضي الله عنها وكانت شابة يعجبها الجمال، فقالت : المرأة تحف جبينها لزوجها ؟ فقالت : أميطي عنك الأذى ما استطعت.وقالوا هذا لا يدخل في لعن النامصة الوارد في حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم :لَعنَ اللهُ الْواشمات والْمستوشمات، والنامصات والْمتنمصات، والْمتفَلجات للْحسنِ الْمغيرات خلْق الله .

يقول الخطيب الشربيني رحمه الله: "إذا أذن لها الزوج في ذلك فإنه يجوز ، لأن له غرضا في تزيينها له، وقد أذن لها فيه" .انتهى من "مغني المحتاج" (1/407).

ويقول ابن عابدين رحمه الله : "لعله - يعني الحديث - محمول على ما إذا فعلته لتتزين للأجانب، وإلا فلو كان في وجهها شعر ينفر زوجها عنها بسببه ففي تحريم إزالته بعد؛ لأن الزينة للنساء مطلوبة للتحسين، إلا أن يحمل على ما لا ضرورة إليه لما في نتفه بالمنماص من الإيذاء" .انتهى من "رد المحتار" (6/373).

وهو مذهب المالكية مطلقا كما في "حاشية العدوي" (2/459)،

وأما الحنابلة فأجازوا قص الحاجبين مطلقا في معتمد مذهبهم ، فقد قال الإمام أحمد رحمه الله : "أكره النتف، والحلق ليس به بأس" .انتهى كما في "مسائل الإمام أحمد" (9/4897)، وانظر: "الفروع" (1/160).

وهذه بعض نصوص العلماء من (الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة) في ذلك :قال ابن عابدين في " حاشيته " (5/239) : النامصة التي تنتف الشعر من الوجه ، والمتنمصة التي يُفعل بها ذلك ... ولعله محمول على ما إذا فعلته لتتزين للأجانب وإلا فلو كان في وجهها شعر ينفر زوجها عنها بسببه ففي تحريم إزالته بُعد ، لأن الزينة مطلوبة للنساء .

وقال ابن نجيم في " البحر الرائق " (8/233) : ويجوز للمرأة أن تلقي الأذى عن وجهها .

وقال العيني في " عمدة القاري شرح صحيح البخاري " (2/193) : ولا تمنع الأدوية التي تزيل الكلف وتحسن الوجه للزوج وكذا أخذ الشعر منه .قال القرطبي في " المفهم في شرح صحيح مسلم " (5/444) : وهذه الأمور [أي : الوشم والوصل والنمص والفلج] كلها قد شهدت الأحاديث بلعن فاعلها وأنها من الكبائر . واختلف في المعنى الذي لأجله نهي عنها فقيل : لأنها من باب التدليس . وقيل من باب تغيير خلق الله ... ولذلك قال علماؤنا : هذا المنهي عنه المتوعد على فعله : إنما هو فيما يكون باقيا [أي التغيير الذي يبقى ولا يتجدد معه نبات الشعر ونحوه] ؛ لأنه من باب تغيير خلق الله، فأما ما لا يكون باقيا كالكحل والتزين به للنساء : فقد أجازه العلماء : مالك وغيره) .

وقال النفراوي في " شرح الرسالة ـ الموسوم بالفواكه الدواني " (2/314) : التنميص هو نتف شعر الحاجب حتى يصير دقيقا حسنا . ولكن روي عن عائشة رضي الله عنها جواز إزالة الشعر من الحاجب والوجه وهو الموافق لما مر من أن المعتمد جواز حلق جميع شعر المرأة ما عدا شعر رأسها، وعليه فيحمل ما في الحديث على المرأة المنهية عن استعمال ما هو زينة لها كالمتوفى عنها والمفقود زوجها ...

قال خليل : وتركت المتوفى عنها فقط وإن صغرت ولو كتابية ومفقودا زوجها التزين .

وقال العدوي في " حاشيته على شرح الرسالة " (2/459) : قوله : " والمتنمصات " :جمع متنمصة وهي التي تنتف شعر الحاجب حتى يصير دقيقا حسنا، والنهي محمول على المرأة المنهية عن استعمال ما هو زينة لها كالمتوفى عنها والمفقود زوجها فلا ينافي ما ورد عن عائشة من جواز إزالة الشعر من الحاجب والوجه) .

ثم نقل (2/460) عن :الشهاب القرافي من " الذخيرة " (13/314) قوله : لم أر للفقهاء الشافعية والمالكية وغيرهم في تعليل هذا الحديث إلا أنه تدليس على الزوج لتكثير الصداق ، ويشكل ذلك إذا كانوا عالمين به وبالوشم فإنه ليس فيه تدليس ، وما في الحديث من تغيير خلق الله لم أفهم معناه فإن التغيير للجمال غير منكر في الشرع كالختان وقص الظفر والشعر وصبغ الحناء وصبغ الشعر وغير ذلك .

وقال الخطابي كما في " الفتح " (10/393) : إنما ورد الوعيد الشديد في هذه الأشياء، لما فيها من الغش والخداع، ولو رخص في شيء منها لكان وسيلة إلى استجازة غيرها من أنواع الغش، ولما فيها من تغيير الخلقة، وإلى ذلك الإشارة في حديث ابن مسعود بقوله " المغيرات خلق الله " .

وقال النووي في : " شرح مسلم " (14/ 151) : وأما النامصة بالصاد المهملة فهي التي تزيل الشعر من الوجه، والمتنمصة التي تطلب فعل ذلك بها . وهذا الفعل حرام إلا إذا نبتت للمرأة لحية أو شوارب فلا تحرم إزالتها، بل يستحب عندنا .

لكن تَعَقَّبه الحافظ ابن حجر في " الفتح " (10/391) فقال : وإطلاقه مقيّد بإذن الزوج وعلمه، وإلا فمتى خلا عن ذلك مُنع للتدليس .وقال بعض الحنابلة ان كان النمص أشهر شعارا للفواجر وامتنع وإلا فيكون تنزيها . وفي رواية : يجوز بإذن الزوج إلا إن وقع به تدليس فيحرم قالوا : ويجوز الحف والتحمير والنقش والتطريف إذا كان بإذن الزوج لأنه من الزينة .

قال ابن قدامة في " المغني " (1/107) : فأما النامصة فهي التي تنتف الشعر من الوجه، والمتنمصة : المنتوف شعرها بأمرها، فلا يجوز للخبر . وإن حَلَقَ الشعر فلا بأس لأن الخبر إنما ورد في النتف . نصّ على هذا أحمد .

وقال أيضاً (1/105) : فأما حلق الوجه فقال أحمد : ليس به بأس للنساء وأكرهه للرجال .

وقال ابن مفلح في " الآداب الشرعية " (3/339) : ويكره للرجل نتف شعر وجهه ولو بمنقاش ... ويكره نتفه – أي للمرأة – سواء كان لها زوج أو لم يكن .. وقال المروذي : وكره – يعني أحمد – أن يؤخذ الشعر بمنقاش من الوجه .

وقال في " الفروع (1/130) : وفي " الغنية " : يجوز بطلب زوج . وكذا حكاه البهوتي في " كشاف القناع " (1/82) عن " الغنية " ونصّ الشيخ عبد القادر في " الغنية " (1/113) : وأمّا المرأة فيكره لها حف جبينها بالزجاج والموسى والشعر الخارج عن وجهها لما تقدم من النهي عن ذلك . وقيل يجوز لها ذلك لزوجها خاصة إذا طلب إليها ذلك وخافت إن لم تفعله أعرض عنها وتزوج بغيرها فأدى إلى الفساد والمضرة بها فيجوز لها ذلك لما فيه من المصلحة كما جوّز لها التزيين بألوان الثياب والتطيب بأنواع الطيب والتشوق له والملاعبة والممازحة معه فعلى هذا لعن النبي صلى الله عليه وسلم المتنمصات على اللواتي أردن بذلك غير أزواجهن للفجور بهن والميل إليهن وتروج أنفسهن للزنا . والله أعلم .

وحكى ابن الجوزي في " أحكام النساء " (ص 342/) عن شيخه الأنماطي قال : إذا أخذت المرأة الشعر من وجهها لأجل زوجها بعد رؤيته إياها فلا بأس به، وإنما يُذم إذا فعلته قبل أن يراها؛ لأن فيه تدليساً .بل قال ابن الجوزي نفسه (ص 341/) : وظاهر هذه الأحاديث تحريم هذه الأشياء التي نهي عنها على كل حال ، وقد أخذ بإطلاق ذلك ابن مسعود على ما روينا . ويحتمل أن يحمل ذلك على أحد ثلاثة أشياء : إما أن يكون ذلك قد كان شعار الفاجرات، فيكن المقصودات به . أو أن يكون مفعولاً للتدليس على الرجل : فهذا لا يجوز . أو أن يكون يتضمن تغيير خلق الله تعالى، كالوشم الذي يؤذي اليد ويؤلمها، ولا يكاد يستحسن . وربما أثر القشر في الجلد تحسّناً في العاجل، ثم يتأذى به الجلد فيما بعد . وأما الأدوية التي تزيل الكلف ، وتحسّن الوجه للزوج : فلا أرى بها بأساً . وكذلك أخذ الشعر من الوجه للتحسّن للزوج، ويكون حديث النامصة محمولاً على أحد الوجهين الأولين .

قال العدوي: والنّهي محمول على المرأة المنهيّة عن استعمال ما هو زينة لها، كالمتوفّى عنها والمفقود زوجها.

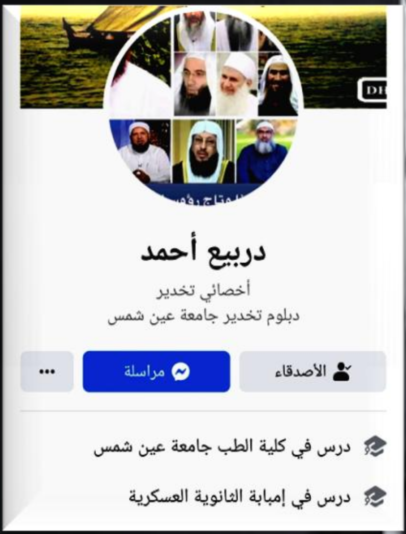
وقال ابن عاشور في "التّحرير والتّنوير" (4/38): وأمّا ما ورد في السنّة من لعن الواصلات والمتنمّصات والمتفلّجات للحسن فممّا أشكل تأويله. وأحسب تأويله أنّ الغرض منه النهي عن سمات كانت تعدّ من سمات العواهر في ذلك العهد، أو من سمات المشركات، وإلّا فلو فرضنا هذه منهيًّا عنها لما بلغ النهي إلى حدّ لعن فاعلات ذلك.

وفي "الموسوعة الفقهية" (15/69): وجمهور العلماء على أنّ النّهي في الحديث ليس عامًّا، وذهب ابن مسعود وابن جرير الطّبري إلى عموم النّهي، وأنّ التّنمّص حرام على كلّ حال.

ووجهه النهي عندي: أن تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة، فالنهي عنها نهي عن الباعث عليها أو عن التعرض لهتك العرض بسببها.

فتاوى وأحكام شرعية





د. ربيع أحمد

بكالوريوس الطب والجراحة دبلوم تدريبي في الصحة النفسية جامعة عين شمس لكن لو تغذية

عندما يسمع الطبيب لمعلومة مثل :(العقاقير المضادة للاكتئاب تدفع للانتحار) لا يهولها ويعطيها أكبر من حجمها مثل الشخص الذي لم يدرس الطب ، فلا يقول الطبيب علينا أن نمنع مضادات الاكتئاب نهائيا لكل حالات الاكتئاب لأنها تدفع للانتحار لكن الطبيب ينظر للمعلومة نظرة موضوعية واقعية لا تهون المعلومة ولا تهولها وبعد أن يتأكد من مصدر المعلومة وصحتها ينظر للمعلومة نظرة تعتمد على الموازنة بين المنافع والمضار risk benefit ratio الموازنة بين الخطر المحتمل والمغنم المتوقع، والطبيب يسأل نفسه عدة أسئلة هل حالة المريض تستدعي أدوية مضادات الاكتئاب أم لا ، وهل يوجد بدائل أخرى يمكن العلاج بها وتحقق الغرض أم لا وهل المريض يعيش بمفرده أم لا ... هذا مع أن المعلومة المذكورة : (العقاقير المضادة للاكتئاب تدفع للانتحار) معلومة غير دقيقة فهي لم توضح هل مضادات الاكتئاب تسبب ذلك في كل الناس أم في بعض الناس ؟ وهل من يأخذ مضادات اكتئاب ستدفعه للانتحار أم قد تدفعه للانتحار ؟،وهل تسبب مضادات الاكتئاب في الانتحار يكون بمساعدة عوامل أخرى أم لا ؟،وهل كل مضادات الاكتئاب تدفع للانتحار أم بعضها ؟ ،والواقع يشهد أن الأطباء يكتبون مضادات الاكتئاب لكثير من الناس ويتناولها الناس وتتحسن حالتهم دون أن تدفعهم للانتحار والأطباء يعطون المريض وأهله التعليمات اللازمة لسلامة المريض بناءا على التقييم الجيد للحالة فأرجو من الناس سؤال الأطباء النفسيين سؤال أهل الذكر وعدم التقول عليهم وتفزيع الناس دون مبرر صحيح يذكر .

نظرات حول خبر العقاقير المضادة للاكتئاب تدفع للانتحار

د. خالد فهمي: أدعو إلى التشغيل الحضاري للتراث الإسلامي 2
كن مسلماً على مراد اللّه لا على مرادك 10
ماذا قدم العلمانيون للمسلمين؟(تونس) 13
إطلالة على مسلمى تركستان الشرقية فى ظل الإضهاد الصينى الشيوعى 16
من روائع الأقيسة العقلية في الوحي.كظ 26
أقوال العلماء فى الأخذ من الحاجبين للمتزوجة 52
نظرات حول خبر العقاقير المضادة للاكتئاب تدفع للانتحار 56

